



(از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)

اشیاء الاسلام بطوروشی

ترجمه کریم کشاورز

اسلام در ایران

(از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)

تألیف

ایلیا پاولویچ پطروشفسکی

ترجمه

کریم کشاورز



پیشگام

تهران، ۱۳۵۴



پیشگام

انتشارات پیام، تهران، خیابان شاهرصا، مقابل دانشگاه

پژوهشگر: ای. ب

اسلام در ایران

ترجمه گریه گناورز

چاپ اول: اسفند ماه ۱۳۵۵

چاپ دوم: بهمن ماه ۱۳۵۶

چاپ سوم: مردادماه ۱۳۵۳

چاپ چهارم: اردیبهشت ماه ۱۳۵۴

چاپ: چاپخانه الفت مروی

شماره ثبت کتابخانه ملی ۱۵۵ - ۵۴/۲/۹

حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

۱	ملفحة مترجم
۵	یادآوری
۱۱	سرخن
۱۳	ملفحة : ظهور اسلام.
۳۹	فصل اول : اسلام دایره.
۷۳	فصل دوم : تعالیم و تشریفات دینی اسلامی.
۱۰۹	فصل سوم : قرآن.
۱۳۱	فصل چهارم : منابع حقوق اسلامی.
۱۴۱	فصل پنجم : تدوین فقه اسلامی (سنی).
۱۵۷	فصل ششم : حقوق دولتی (عمومی) اسلامی.
۱۷۵	فصل هفتم : حقوق جزایی و مدنی اسلامی.
۲۱۳	فصل هشتم : دعوای منفی دد اسلام (مرجیان، قلدیان، معتزلیان).
۲۲۹	فصل نهم : کلام یا اسکولاستیک اسلامی
۲۵۷	فصل دهم : شیمان بیاندهو.
۲۹۳	فصل یازدهم : اسماعیلیان، قریطیان و غلات شیه.
۳۲۹	فصل دوازدهم : عرفان دد اسلام (نصوف و ددوینی).
۳۷۱	فصل سیزدهم : پیروزی شیهه دد ایران.
۳۹۹	توضیحات
۵۰۳	فهرست مأخذ و منابع
۵۱۹	فهرست مأخذ و منابع توضیحات
۵۳۳	فهرست راهنما
۵۵۷	فهرست راهنمای توضیحات



تاکنون از استاد بطروففسکی دو کتاب - یکی «نهفت سر پهلوان خراسان» (دو فرهنگ ایران زمین) و دیگری «گناوردی و مناسبت اوزی» در ایران عهد مفول، توسط سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران، به زبان فارسی برگردانده و منتشر شده است. بخشی از ترجمه کتاب «تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم» نیز (که آن هم توسط سازمان مطالعات... چاپ و منتشر شده است) به قلم اوست.

هنگامی که لویای سازمان مطالعات اجتماعی مختصری از شرح زندگانی مؤلف را از من (مترجم هر دو کتاب) خواستند تا در آغاز آن تألیف چاپ کنند، بهر دلی که می‌ذم و بهر مرجع و مآخضی که روی می‌نمودم نتیجه‌ای نمی‌گرفتم. ناچار به ذکر اسامی تألیفات وی که در دست بود پسنده کردم.

پس از آن، ترجمه حیات او را در دائرة المعارف تاریخی روسی یافتیم و مجله‌ای زیر عنوان: «تاریخ و فرهنگ کشورهای غاوردین» (شماره ۲، سال ۱۹۵۹) که یادنامی است به مناسبت شصتین سال تولد استاد یاد شده در یکی از کتابفروشیهای تهران به دستم آمد.

کتاب باسلام در ایران که ترجمه آن به خوانندگان پارسی زبان تقدیم می‌شود سومین اثر مستقی است که از مؤلف به فارسی انتشار می‌یابد. موضوع کتاب نه تنها در شرقشناسی روسی بلکه جهانی نیز نازگی دارد. و بالطبع استاد نیز مانند هر کسی که طریق نو برگزیند و از رفتن در راههای کوییده دیگران پرهیز کند بدون لغزش نبوده است، بهویژه که محتوای کتاب مربوط به معضلات است.

دانشمند گرامی، آقای محمدرضا حکیمی، رنج مرور این کتاب را به عهده گرفته و نظر خویش را که مبتنی بر منابع اسلامی، از جمله تازه‌ترین کتب و منابع تحقیقی شیعه است، در پایان

کتابه زیر عنوان «توضیحات» آورده‌اند، مراتب سپاسگزاری را تقدیم ایشان می‌دارم. از متن کتاب در حدود سه صفحه حذف گشته و به جای بخشهای محذوف سه نقطه گذاشته شده است. در مواردی که بخش محذوف از نیم صفحه بیشتر بوده نظماً در بیان دو ابرو قید گردیده است. همواره مترصد بودم که ترجمه حال مؤلف را به خوانندگان عرضه دارم و خود را از این رهگذر مدیون می‌شمرم. اکنون از این فرصتی که برای ایاد دین دست داده است خرسندم.

ایلیا پاولویچ پتروفسکی در ۲۲ ژوئیه سال ۱۸۹۸ میلادی در شهر «کی‌یف» دیده به جهان گشود و اکنون ۷۱ سال دارد. در سال ۱۹۲۶ پس از گذراندن دوره دانشگاه به کارهای علمی و تحقیقی پرداخت. و زان پس مدتی در انستیتی قفقازشناسی فرهنگستان علوم شوروی در تغلیس (از ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۶) و شعبه انستیتی تاریخ فرهنگستان مزبور در لنینگراد (۱۹۳۶-۱۹۵۶) و شعبه انستیتی تاریخ فرهنگستان علوم (از ۱۹۵۰) کماکن سرگرم کارهای تحقیقی بوده‌است. وی ضمناً از سال ۱۹۳۱ در دانشگاه تغلیس به تدریس تاریخ پرداخت و در سالهای جنگ دوم جهانی تاریخ کشورهای خاور نزدیک را در دانشکده تاشکند تدریس می‌کرد. پتروفسکی از سال ۱۹۲۷ اسنادی کسری تاریخ ممالک شرق نزدیک را در دانشکده شرقشناسی دانشگاه لنینگراد به عهده دارد. وی تمام مراتب علمی را پیموده در ۸ اکتبر ۱۹۴۸ - پس از قریب بیست سال تحقیق و تدریس - به مقام اسنادی نایل آمده است.

پتروفسکی در سال ۱۹۵۷ در نخستین کنفرانس شرقشناسی شوروی در تاشکند ست نمایندگی داشته است و در کشور خویش کارشناس مقبولی لعامة تاریخ ممالک خاور نزدیک شمرده می‌شود. پتروفسکی بیشتر به بررسی ویژگیهای جامعه‌های قودالی ایران و کشورهای مجاور در دوران متأخر قرون وسطی توجه دارد، و مابلی مانند زمینداری در عهد قودالیزم و پیدایش و تکامل مؤسسات قودالی، تنید روستایان به زمین و منع ایشان از تغییر مکان، سازمان داخلی شهرها در دوران قودالیت، تاریخ و ویژگیهای نهضت‌های مردم در ایران و کشورهای همایه، مورد توجه و تحقیق وی قرار گرفته است.

در این اواخر پتروفسکی به بررسی اوضاع اقتصادی ایران و برخی از همایگان ما در قرون وسطی به ویژه وضع کشاورزی و فن فلاحه دایران، پس از دوران مغولان پرداخته است. وی بهمنشناسی نیز توجه خاصی مطروف داشته، منابع و مأخذ جدیدی را وارد دایره تحقیقات ایرانشناسی کرده است.

چنانکه گنیم پتروفسکی در دانشگاه لنینگراد به تدریس تاریخ قرون وسطای ممالک خاورمیانه و نزدیک مشغول است و ضمناً دانشجویان از دوسوی دجراهای تاریخی و متنشناسی کشورهای پادشاه بهره می‌گیرند.

گفته از کتب پیش گفته، از تألیفات بوست: «بزرگان شهری در دولت هلاکوتیان»،
«دستگاه اقتصاد کردالی رشیدالدین فضل الله و مقالات و رسالات دیگر و از آن جمله» تألیف
سبغی به عنوان منبعی در تاریخ خراسان شرقی»
این بود مختصری درباره زندگی و آثار اهلایا پاولویچ پتروشفسکی.

مهرماه / ۱۳۴۸

کریم کشاورز



کتاب «اسلام دایران» به اقتضای مرام و مسلک فکری نویسنده، از زاویه دید خاصی به سایل و جریانهای مذهبی نگریسته و به تحلیل آنها پرداخته است. از این دو جویایی که به این سایل داده است غالباً برای خوانندهای که دلدیان دید الهی و تحقیقی دارد قابل قبول نیست. لیکن از آنجا که نویسنده محترم، به مرحله می کوشد تا حل و زمینه‌های اجتماعی دواج دین اسلام را در مدتی کوتاه در بخش بزرگی از جهان متدین نشان دهد، و عوامل دواپوهای آنرا بر نمایاند و خوف بر افکار او مفید است به شرط آنکه مطالعه این آرا با نظر انتقادی و شناخت درست اسلام و جریانهای اصیل و غیر اصیل بدون تاریخ اسلام همراه باشد.

در واقع موارد متعددی می توان یافت که نویسنده در آنها دچار مسامحه و اشتباه شد است. اصولاً کار نوع اسلامشناسان و مستشرقان، شدیداً نیازمند به بررسی و نقد است. چه در کار آنان در این زمینه (که گاه با انصاف و تحقیق و زودگیری توأم است) نارساییهای بسیار هست. و این نارساییها حل و اسباب گوناگون دارد که از آن جمله است:

عدم تسلط کافی بر زبان عرب و معارف اسلامی،

دسترسى نداشتن به برخی از مآخذ و منابع اصیل، به ویژه کتب تحقیقی و روشنگر و مستندی که اخیراً درباره جریانات مربوط به مذهب تشیع نوشته شده است،

تقدیم به مذهب و مسلک و مرام فکری و رسوبات اعتقادی و اسرار در توجه و تحلیل همه پدیدهها و جریانهای دینی بر پایه آنها،

مانوس نبودن با روحیه و فلسفه مشرق زمین،

متأثر بودن از تحقیقات داخله اسلامشناسی غربی که برخی از آنها از شایه اغراض خاص

میری نیستند.

یگانگی نسبت به روح و جوهر ملقب شیعه و اصالت و نیروی حیاتی آن. این نارساییها در کار نوع مشرقیان و اسلامشناسان از هر کشور و صاحب هر مرام یا مذهبی باشند، وجود دارد. استاد محترم ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، نویسنده این کتاب نیز در دپارهای موارد دچار چنین مشکلی بوده است.

در برخی موارد، مأخذ مؤلف کتابها و تحقیقاتی کسانی بوده است که خود نیز دچار مشکلات پیدا شده بودند، و تفاهمی جوهری نسبت به مسائل مختلف اسلامی نداشتند. در بحث قهقی و حقوفی، گنناد مؤلف بیشتر بر اساس فتاوی قهای اروپا است. از این رو نسبت به کلیت قه جعفری - که شامل احکام سره قرآن و جوهر قه محمدی است، و نوعاً در جهت مخالف انتظار علمای دارالخلاصه و قهای وابسته حرکت داشته - توجهی در خود، ابراز نشده است.



همینان نسبت به تحلیل جریانهای زندگی پیشوایان شیعه (یعنی اوصیای پیامبر و انبازان قرآن) و تاریخ خصوصی و حکمت سیاسی ائمه، و موضعگیریهایی که در برابر سلطه‌های ناحق، و انسانیت مظلوم داشتند، توجهی که بایسته بوده است نشده، و از این رو گاه کار به قضاوت‌های غلط کشیده است - در کتب بسیاری از اسلامشناسان دیگر نیز این غلط و قصیر است - بلکه از کسانی مانند مؤلف محترم، چنان امید داشتیم که بدین جانب سخت توجه کنند، زیرا همین جناح است که همواره ناسر اصالت انقلاب محمد (ص) بوده و از هر انحرافی در اسلام - بخصوص انحراف دمسئله حکومت - خشمگین می‌شده و بهای می‌خاسته می‌جوشیده، و همیشه در راه دریافت انسان و تقدس ارزشهای انسانی، و مقاومت در برابر قدرتهای متراکم ناحق، و صیانت سطح شخصیت انسان از انحطاط و مقهور بودن و اطاعت کورد کورانه و چاکری و ذلت، آشتی‌ناپذیر و بی‌پروا و سرباخته بوده است...



اکنون این کیفیت ایجاد می‌کرد که در ترجمه فارسی «اسلام در ایران» تا میزان مقبول و در حد مجال موجود، توضیحات و احیاناً تصحیحاتی افزوده شود. از این روی، مطالبی زیر عنوان «توضیحات» یادداشت شد (شماره‌های مرتبی که در متن - بدون مطرها - آمده است، مربوط به این توضیحات است)، که این گونه توضیحات هم برای این کتاب، و هم کتابهایی از این دست، سخت ضروری است.

و بآنکه برای درج هم‌اخذ مجال کافی نبود، برای نوع مطالب اظهار شده، از یک تا چند مأخذ - که هم‌اکنون در اختیارم بود - نشان داده شد، گرچه باز به رعایت اختصار، پرمای از همین مأخذ نیز حذف گشت.

معلوم است که باز هم موارد نظر در کتاب هست، که با دآوردیهایی بیش از این را مقتضای

حال ندانستیم. البته خوانندگان خود می‌توانند بر اساس اصول و مآخذ، با تذکراتی که دلد شده است، بر نوع آن موارد وفوف بایند نسبت به چند مورد محذوف، باید گفت که پس از این همه، آن چیزها با تکراری بود یا نادرست، یا تفاسیلی بود که برای جامعه ایرانی، نیازی بدانها احساس نمی‌گشت (مثلاً آداب نماز) و یا چند اظهار نظر نامستند و من‌عندی بود که بر اساس متون و حقایق تاریخی نادرست بود و روح علمی از حلق این گونه نظرها - که مؤلف در پایان کتاب تصریح می‌کند که در آن باره ماخذ و تحقیقات کافی نداشت است - خرمندتر بود تا نگهداشتنان.



اکنون باید به یاد داریم که مؤلف محترم در راه تألیف این کتاب، زحماتی متحمل شده است، و گهگاه به برخی از رگهای صیانگری و زندگساز تشیع نیز راه برده و مخصوصاً در جاهایی چند به ارزشهای مهم و ویژه حقوق اسلام توجه کرده و آن را بازگفته است، که از این رهگذر از ایشان - به عنوان تقدیر از توجه به ارزشهای انسانی - تشکر می‌کنیم.



امید است نویسنده محترم به این اظهار نظرهای استادی توجه فرماید، و بر اساس مآخذ و مسائل و دلایل یادشده، این موضوعات را در تألیفات و ددوس و افادات بعدی خود ملحوظ دارند. و توجه بدانند که نظر نویسنده توضیحات، تنها این بوده است که به همراهی این اظهارات، حاصل کوششهای ایشان، پیراسته‌تر و نزدیکتر به صحت، عرضه شود.

همین گونه امید است که خوانندگان بدانند که این گونه مباحث علمی، که به منظور دفاع از اصل‌های انسانی اسلام و زنده نگه داشتن روح حماسه‌جویند (تشیع) نوشته می‌شود از نظر عموم، کاری است علمی. و عالمان در اظهار نظر آزاد و بلکه به اظهار نظری که مستند و روشنگر باشد مکلفند. از نظر خصوصی داخله اسلام نیز ابدأ به دوستی و صفا و برادری و وحدت عزیز و راستین اسلام زبانند نخواهد بود بلکه این خود تلاشی است اصیل و علمی در راه ایجاد وحدتی نظام‌شده. (و ما خود در موردی، از فقه و روش علمای اهل سنت نیز در توضیحات خویش دفاع کرده‌ایم، که همه یک جبهه‌ایم). امید است که چنین باشد و چنین در کی دهمه به وجود آید و آن سر تحولی مقدس که بدان خاطر، این مباحث را از این زاویه خاص گهگاه تشبیه کرده‌ایم، همگان را فاش شود.

م. ر. حکیمی

هدف این کتاب آشنا کردن خوانندگان است با منابع و مشرین و تاریخ اسلام و تطورات
تعالیم اسلامی و فقه اسلامی و صوفیگری و مذاهب و مسالك و نهضت‌هایی که مردم دهر بن اسلام
برپا کرده به ویژه تشیع.

این کتاب در خور دانشجویان دانشکده‌های شرفناسی و کسانی که به تاریخ ادیان ابراز
علاقه می‌کنند نوشته شده است.

ناظر مسئول - پروفیسور و. ای. بلبایف



پایه و مایه این کتاب، دروسی بوده که مؤلف در دانشکده شرقشناسی دانشگاه دولتی لنینگراد (کلاس ویژه) داده است. کتابی است ددی در تاریخ اسلام و تاریخ ایران و کشورهای همسایه آن و فرهنگ و معتقدات آنها. کتاب بیش از همه در مورد دانشجویان دانشکده‌های شرقشناسی و تاریخ و فعالان فلسفه و حقوق دانشگاهها و دانشراهای عالی، و همچنین نامزدان استادی و مسلمان دیگر رشته‌های تاریخی و علوم انسانی، و عده کثیر خوانندگانی که به تاریخ و فرهنگ معالک آسیای مقدم و میانه علاقه دارند نوشته شده است.

هدف مؤلف این بوده که با یبانی هائیه مختصر و موجز استاجهای دانش کونی را به نظر خوانندگان برساند و ایشان را با وضع فعلی موضوع و اینکه مطالعات به کجا رسیده آشنا کند. بنابر این، مبنای کتاب همانا نتایج پژوهشهای اسلامشناسان است و بعضاً (به طور کلی فصل سیزدهم) بلاواسطه بر منابع و متون اصلی مبتنی است (به پیش کتابشناسی رجوع شود). کمبود کتابهای درسی و تألیفات عامه فهم، در زبان روسی، موجب شده که مؤلف به سائیل کلی اسلامشناسی نیز بپردازد و سائیلی چند را از قبیل ظهور اسلام و قرآن و احادیث و غیره روشن سازد. آشنایی خواننده با این گونه نکات کلی اسلام، برای درک نقش تاریخی آیین مزبور در زمینه فرهنگ ایرانی ضرورت دارد. کتاب حاضر تاریخ هر دو شاخه اصلی اسلام - یعنی سنی و شیعه - را شرح می‌دهد. این هر دو شاخه در ایران قرون وسطی پیروانی داشته‌اند. مذلهب سنت و جماعت، بیش از تأسیس دولت شیعه صفویه، تکیه رسمی لائیل نیسی (اگر نه بیشتر) از مردم ایران بوده و دین رسمی همدول فتودالی ایران شمرده می‌شده. لمامذهب شیعه، شکل و صورت و لقاقت عقیدتی بسیاری از نهضت‌های مخالفت‌آمیز خلق بوده که از نیمه دوم قرن هفتم میلادی تا آغاز قرن شانزدهم میلادی (از قرون اول تا آغاز قرن دهم هجری) وقوع یافت، تا اینکه در عهد صفویه آیین رسمی شد.

در این کتاب از دودانی سخن می‌رود که از اسلام آوردن ایران پس از فتوحات صرب، آغاز می‌گردد و به پیروزی نهفت شیعه صغری - قرلایش پایان می‌یابد. البته تکمل و نظور دودانعه اسلامی - یعنی سنی و شیعه - و فرق و مذاهب متفرع از آنها در شرایطی صورت می‌گرفته که مرادولت و مراپلات و سببی میان کشورهای مسلمان حکمفرما بوده. جریانات و مسالکی که در سرزمین عربی نگویند یافته بوده (مثل نظریهٔ وحدت وجود ابن‌العربی) تأثیر حقیقی دایرانیان داشته و برعکس اندیشه‌های افراد ایرانی‌الاصل (مثلاً نظریه‌های ماتریدی و غزالی) میان اعراب اشاعه یافته، با این وصف مؤلف در بازدید مقلع و فرق گوناگون اسلامی، از نظرگاه روابط بین‌الملل، فقط به پدیدم‌های می‌پردازد که به نحوی از انحاء در تاریخ ایران مؤثر بوده است. بدین‌سبب از نهفت‌هایی که بالکل بیرون از ایران وقوع یافته سخنی نرفته است. و در حین حال از فرقه‌ها و نهفت‌هایی که در اصل اسلامی نبوده (مانند غرمدندان و یزدانیان) و همچنین مسلک‌ها و مرام‌هایی که بعد از آغاز قرن شانزدهم میلادی (دعیم هجری) پدید آمده مانند فرقه‌های فیخیه و پایه و غیره یاد نشده است.

مؤلف با در نظر گرفتن اینکه کتاب حاضر برای تدیس در مدارس عالیّه است اشاره و استاد بمنابع و متون و کتب دسی‌را به اختصار برگزیده کرده و اطلاعات تکمل کتابشناسی در بخش آخر (کتابشناسی) آمده است. هر جا به متن و منبع اشاره شده منظور اصل آن متن است و هر جا ترجمهٔ متن مآخذ بوده بدان اشاره شده و این نکته به‌ویژه قید گردیده است.^۱ تاریخ‌ها به حساب میلادی نقل شده و فقط تاریخ‌هایی که واجد اهمیت خاص بوده به‌عجری نیز ذکر شده است. جملات قرآن به‌طور کلی از روی نزه‌ترین ترجمهٔ آکادمیسن ای. یو. کراچکوسکی (به‌فهرست کتابشناسی رجوع شود) نقل شده است.^۲

مؤلف و ظیفهٔ خویش می‌دانند که از ناظر و مصحح کتب استاد و. ای. بلیایف و استاد آن. بولدبریف و آ. م. گالدوین و ل. ا. کوبل و آ. جی. لوندین و استاد آ. د. نوویچف و ل. و. ا. استروبولو که در بحث مربوط به مطالب این کتاب شرکت جسته، با انتقادات و اندوذهای خویش به‌بهره‌مندجات آن کمک کردند، سپاسگزاری کند و افزون آ. پتروا که در تنظیم فهرست کتابشناسی و فهرست اصطلاحات به‌وی پاری کرده است تشکر نماید.

۱- در اینجا مؤلف چند سطر دربارهٔ املائی اساسی عربی و فارسی، به خط دسی، که چگونه برگردانده شده سخن گفته است. چون ما املائی اصل را می‌آوریم، در ترجمه، این قسمت زیاده است. - ۲- در ترجمه، درجهٔ مؤلف، تاریخ هجری آورده شده است. - ۳- ما در این ترجمه، اصل عربی و ترجمهٔ فارسی را گذاشته ایم. - ۴



ظهور اسلام

ظهور اسلام در عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی، بانکوبین جامعه طبقاتی (۱) و شروع یک نهفت اجتماعی و سیاسی پیچیده در میان اعراب شمالی دایله ناگستی دارد. اسلام به صورت لقافه هندی نهفتی درآمد که به تأسیس دولت عربی و توسعه نظامی و سیاسی آن دولت ناآنسوی حدود عربستان منجر گشت. این نهفت اجتماعی و سیاسی که یکی از دانشمندان علم اجتماع و انقلاب اسلامی خوانده و دیگری با انقلاب دینی محمد بنی نامیده است در آنکه مدنی موجب شد که ایران و کشورهای آسیای میانه و قفقاز و نواحی پیشین یزاس (دوم شرقی) در کرانه های شرقی و جنوبی دریای متوسط (مدیترانه) جزر و طمر و دولت عربی (خلافت) گردند و اسلام آورند. بدین طریق نهفتی که اسلام عقبه آن بود به سرعت جنبه بین المللی پیدا کرد. و به ویژه در تاریخ پس از ایران و کشورهای مجاور آن تأثیر عظیمی کرد.

هنوز سازمان اجتماعی عربستان شمالی قبل از اسلام، آنچنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته. فقط مسلم است که در آغاز قرن هفتم میلادی، در نواحی شمالی عربستان، سازمان پادشاهی و جماعتی، در حال تلاشی و انقراض و جامعه طبقاتی در شرف تکوین بوده است. دانشمندان شوروی درباره ماهیت این جامعه طبقاتی دو نظر اظهار کرده اند.

بنا به نظر اول، به موازات جامعه بردگاری که در جنوب عربستان در قرن ششم و آغاز قرن هفتم میلادی وجود داشته، شیوه زندگی بردگاری، در ناحیه حجاز - نواحی مکه و مدینه - که بر سر راه کافران سراسر عربستان قرار داشته، تکوین یافت. اما در عربستان ددونی، که به طور کلی سرزمین دامپروران و صحرائشیان بوده، جریان تلاشی و از هم پاشیدگی سازمان پادشاهی

و جماعتی به مراتب بلی‌تر بوده، گرچه در آنجا هم مقدمات تکوین طبقات فرلعم می‌گشته. از پلئسو بزرگان و توانگران پدید آمدند که صاحب زمین و گله‌های بزرگ و بردگان اسیر بودند و غالباً در بازوگانی کلوانی شرکت می‌جستند و از دیگر سو مستندان و قبیرائی که آزادی خویش را حفظ کرده بودند. شیوة برده‌داری در میان اعراب به صورت روش اصلی تولید دوبامد، زیرا که اعراب پهنجا، پس از فتوحات وسیع قرن هفتم میلادی، به جریان عمومی خودالیزم که در کشورهای پیش‌گفته آسیای مقدم به شدت حکمفرما بوده کثانده شدند. ولسی از آنجایی که در مسالک یاد شده شیوة زندگی برده‌داری هنوز ناپود نشده بوده در میان اعراب هم معلوم نشده، بلکه بر عکس موقتاً پس از فتوحات ایشان روشی بیشتر یافت. بر روی هم مناسبات خودالی در جامعه عربی پس از فتوحات عظیم نیمه اول قرن هفتم میلادی، تکوین یافت و برده‌داری به صورت شیوة فرعی (۲) زندگی در میان ایشان محفوظ و باقی ماند.

بنا به نظر گروه یاد شده، مقدمه ظهور اسلام عبارت بود از تلاشی و فرورپختگی سازمان پندشاهی و جماعتی و تکوین شیوة زندگی برده‌داری در حجاز. نظریه مشروحه فوق در تألیفات آ. آ. بلیایف (مسکو) با استفاده از منابع و متون اصلی مدون گشته و در آثار دیگر دانشمندان شوروی مانند آ. یو. پاکوبوسکی و س. پ. تولستوف منعکس شده است.

لما بحقیقه صاحبان نظر دوم، در جنوب و شمال عربستان که تلاشی و از هم پاشیدگی جامعه پندشاهی - جماعتی به شدت جریان داشته، مناسبات ویژه دوران مقدم خودالی مکنون می‌گشته و این مناسبات حتی پیش از فتوحات بزرگ اعراب در قرن هفتم میلادی بر دیگر شیوه‌ها قایل آمده بود. بدین سبب بنا به نظر دوم، اسلام هم از آغاز (۲) دین سران خودال، در شرف تکوین، جامعه عربی بوده است. این نظر را - به صورت کلی و بدون ذکر جزئیات و استدلال مشروح - ن. و. یگولوسکا^۱ و (مصمسانه‌تر) ن. آ. اسیرنوف^۲ اظهار داشته‌اند.

این نظریه در مقاله جامع و جدی دانشمند جوان ل. ای. نادیرادزه (دانشگاه دولتی مسکو) که با استفاده از منابع و متون اصلی نوشته شده مشروح‌تر بیان شده هست^۳. این مؤلف چنین نتیجه

۱- رجوع نمود به: ۱. آ. بلیایف «اعراب اسلام و حلاله‌های در - ران منظم قرون وسطی». نیز رجوع نمود به: ۱. آ. بلیایف، «تأسیس دولت عربی و ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی، اختراعاتی مایه‌اندگان شوروی در کتیره پستوسوم بن‌العلی قرطبان» مسکو، ۱۹۵۴. ۲. آ. آ. بلیایف و آ. یو. پاکوبوسکی، «عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی» در کتاب «تاریخ جهان» مجلد ۲، مسکو ۱۹۵۲، فصل ۷. ۳- رجوع شود به: ۱. آ. یو. پاکوبوسکی، «عراق در سلسله قریه‌های هفتم و هم میلادی از آثار معصن دوره اجلا» به عربستان مسکو - تپنگراد، ۱۹۳۷. ۲- پ. تولستوف، «در باره صدر اسلام» مسکو، ۱۹۲۲، هم از او «تفسیر فتوای ابرم در جامعه - های سراسر بین و دایره اخبار GAIMK شماره ۱۰۰-۹۹۳۳، «بر افسر معصن خوارزم پستانی» مسکو - تپنگراد، ۱۹۳۸. ۳- ۳۱۸ و ۳۱۹ و ۳۲۰. ۴- ن. و. یگولوسکا، «پیرامون در طریق مستندان» مسکو - تپنگراد، ۱۹۵۶، ص ۲۰۲. ۵- ن. آ. اسیرنوف «تاریخ مختصر بررسی اسلام در دوره‌های مسکو، ۱۹۵۴. ۶- ۱۸۱ و ۱۸۲. ۷- ل. ای. نادیرادزه، «در مشروح پردگی در عربستان قرن هفتم» در مجله مسائل تاریخ و ادبیات کشورهای مغرب زمین مسکو، ۱۹۵۰.

می‌گردد که پیش از اسلام کار بردگان در عربستان رواج اندک داشته. وی بدون اینکه مستقیماً دربارهٔ جوانب ویژهٔ جامعهٔ شمال عربستان در آغاز قرن هفتم میلادی اظهار نظر کند، مایل است فی‌المثل در اینجا پدیدهٔ اجاره و استجارهٔ زمین را به‌طور مزاحمه، مقدمهٔ مناسبات آنی کنونی محسوب دارد. (۴)

نویسندهٔ این سطور با صاحبان نظریهٔ فولی هم‌دلی است. ولی می‌توانیم که بر روی هم موضوع بیچ در بیچ سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام، هنوز آنچنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و روشن نشده است. بدین سبب هر دو نظر عجالتاً بصورت فرضیه‌ای که در جریان مطالعه به‌کار آید واجد اهمیت است و حل نهایی این مشکل، مهی است که در آینده صورت خواهد گرفت. بهر تقدیر یکنگه مسلم است که: ظهور اسلام انعکاسی بوده از جریان تلاشی و از هم‌پاشیدگی سازمان پدرشاهی - عشیرتی و پیدایش مقدمات تشکیل طبقات در میان اعراب شمالی. لُبّهٔ نیز مواضع و تبلیغات اسلام، پیش از همه، متوجه آن سازمان محضّر و اخلاقیات و معضدات آن - یعنی بت‌پرستی قدیمی اعراب - بوده است.

دربارهٔ سازمان اجتماعی اعراب پیش از اسلام و تاریخ ظهور اسلام، تألیفات تحقیقی بسیار وجود دارد^۱ که بیشتر به‌قلم دانشمندان اروپای غربی است، مانند ت. نلکه، ر. دوزی، سنوک هورگروپته، یو. ولهاثون، ک. بکر، ای. گولدنبر، ه. گریسه، ل. کاتانی، د. مارگولیس، آ. لانس، ت. آندره و دیگران^۲. چون مطالعهٔ تاریخ اعراب و صدر اسلام در آن سرزمین جزء برنامهٔ کتاب حاضر نیست، در اینجا جامع به مواضع فوق باختصار می‌پردازیم و خواننده را برای مطالب مشروحتر به تألیفات پیش گفته حواله می‌دهیم.

طوایف عربی از لحاظ اصل و تبار و نژاد به دو گروه جنوبی یا یمنی (گروه سلطان و کهلان) و شمالی (گروه مضروریه) که خود به قبایل و عشایر تقسیم می‌شدند، منقسم می‌گشتند (۵). سبیلری از قبایل جنوبی عربستان از دیرباز به شمال نقل مکان کرده بودند. در آغاز قرن هفتم میلادی، بخش اعظم اعراب شمالی صحرائشین بودند و به‌طور کلی به‌شتر پروری و شترداری (که در حمل و نقل کالوایی و جنگ - جمار مسواریان - اهمیت فوق‌العاده داشت) اشتغال داشتند و به پرورش بز و گوسفند نیز می‌پرداختند. اسب کم داشتند و اسبان سبیلگری آنها بودند. زراعت در عربستان شمالی جنبهٔ واحه‌ای داشت. و به کشت جو و نخ و موم و دغختان با ردام مشغول بودند. مراتع در تصرف جماعات (عشیرتها) بود. ولی دامها و بردگان و قطعات زمین، ملکه افراد محسوب می‌شد. تخمب جامعه به قبایل و عشایر محفوظ مانده بود ولی در داخل این قبایل و عشایر اختلاف میزان مال و

۱- بنظران دوسی، گشت از تألیفات یاد شده، رجوع شود به آثار و. ر. پادریک و آ. کریمسکی. (به‌حضرت کتابشناسی بشکریه).
۲- به‌حضرت کتابشناسی بشکریه.

سال وجود داشت.

بموازات کرانه غربی عربستان و از ناحیه ثروتمند یمن، دامی کلواندو، از طریق حجاز به سوریه می‌رسیده بوده و ایالات یزانی-سوریه و فلسطین و مصر- از این طریق باجسته و هندوستان- به واسطه یمن- به بازرگانی ترازیش می‌پرداختند. پس از تصرف یمن از طرف ایران ساسانی (پس از سال ۵۷۲ م) شاهان آن دودمان کوشیدند تا کالاهای هندوستان از طریق ایران به ایرانس حمل شود و ترازیت از راه یمن را اجازه نداشتند. بدین سبب بازرگانی از این طریق کاهش یافت. بروز این وضع همچنین اختلافات اجتماعی و تشدید تضادها در داخل قبیله عرب موجب پسرانی اجتماعی و اقتصادی در عربستان گردید.

مکه بر سر راه کلواندوی که از سوریه به یمن کشیده شده بوده قرار داشته است. بطلمیوس، جغرافیدان یونانی قرن دوم میلادی، از این شهر به نام «مکرب» یاد می‌کند. این نام از کلمه عربی جنوبی مکرب که به معنی «مکان مقدس» است مشتق شده، زیرا قبل از اسلام، یکی از محترمترین امکنه مقدسه اعراب بت پرست، در این محل قرار داشته. در زمان محمد (ص) مکه به نام کبه معروف بوده. این محل مقدس، مدتی مانعای زمستان، عدا کثیری از زائران بخشهای گوناگون عربستان را جلب می‌کرده و در همین حال در آنجا بازاری دایر می‌شده، که در آن بازار صحرا- نشینان (بدویان) محصولات دامپروری خویش را (چرم، پشم، دام) با غلات و خرما و مصنوعات شهری مبادله می‌کردند. مکه بر سر راه کلواندو سوریه- یمن به منزله پل ارتباطی و محل انتقال کالاها بوده است.

مکه در محلی لغت و فایده دذخ و گیاه و چای غم انگیز قرار گرفته. در حومه نزدیک مکه زراعت محال است^۱. ساکنان این شهر گذشته از بازرگانی به پیشه‌وری و دامپروری غیر صحرائنشینی نیز اشتغال داشتند. ولی در نزدیکی مکه واحه وسیع و حاصلخیز طائف با باستانها و تالکستانهای وسیع قرار داشته و قبیله قبیله قبیله در آنجا ساکن بوده است. بسیاری از مکینان ثروتمند دوطائف و دیگر واحه دارای زمینهای مزروع بودند.

در آغاز عصر میلادی یکی از قبایل شمال عربستان (از گروه مضر) به نام قریش در مکه زندگی می‌کرده، و شهر مزبور مرکب بوده از کویهایی که در هر کوی یکی از خاندهای قریش مسکن گزیده بود. ساکنان مکه در بازرگانی داخلی و خارجی شرکت می‌کردند و این خود موجب گرد آمدن ثروت در آن شهر و در همین حال باعث نابرابری عظیم مالی گردید. در میان قبیله قریش خاندهای بسیار ثروتمندی وجود داشتند که به بازرگانی و دامپروری مشغول بودند. از آن جمله بود خاندان سبأ و انصار (بنی سبأ). خاندانهای مشغول نیز بودند که سرگرم بازرگانی

خرد و صنت و دامناری بودند. بنی‌هاشم جزو گروه اخیر بوده و حضرت محمد، پایه‌گزار دین اسلام، از میان ایشان برخاست. نابرابری مالی نیز در داخل خاندانها حکمفرما بود. در زمان ظهور اسلام، شیوة زندگی بر معاداری در مکه وجود داشت. بازرگانان برمدولر، بردگان بسیار داشتند که تنها در خانها به عنوان خدمت منزل مشغول کار بودند، بلکه در توليدات نیز شرکت داشتند و گاه ارباب را می‌پراندند و در مزارع و باغهای واقع در واحهای مجاور به کشت اشتغال می‌ورزیدند. این بردگان، بیگانه و بیشتر از مردم حبشه و سرزمین سیاهوستان برده‌ماند و به‌طوری که از وقایع شرح زندگی محمد (ص) برمی‌آید رفتار صاحبان ایشان غالباً بیرحمانه بوده.

مکبان در کاروانهای که از یمن می‌رسیدند و از مکه عبور می‌کرده و به‌سوریه متعی می‌شدند شرکت می‌جستند و خود نیز سالی دوبار کاروانی به‌سوریه گسیل می‌داشتند. درآمد بازرگانان هرگز کمتر از ۵۰ درصد سرمایه نبوده و گاه حتی به ۱۰۰ درصد بهای متاع اوسالی می‌رسید. اجناس صادراتی مکه به‌سوریه عبارت‌بوده از، چرم خام و دباغی‌شده، شمش‌نقره از معادن عربستان، بهترین کنش‌واحد طائف، خرما، اما آنچه به‌طور ترازیت از مکه عبور می‌کرده، از یمن، عبارت بوده از: کدو و عود و چوب سندل و فلوس و چرمهای دباغی‌شده. از اربابا: خاک طلا و غلامان و کنیزان سیاهوستان، از هندوستان، دارچین و قفل و دیگر چاشنیها و مواد مطر و هاج و منسوجات قیمتی. بازرگانان این کالاها را در سوریه فروخته و از آنجا منسوجات ابریشمی و پشمی یزانی و پارچه‌های اوغوانی از پشم گوسفند و ماهوت و ظروف آه‌گینه و مصنوعات فلزی و اسلحه و اشیاء تجسلی و دوغن زیتون و دیگر دوغنهای نباتی و غله صادر می‌کردند و دوغن و غله را در بازار مکاره مکه به‌پویان می‌فروختند.

نمونه زیر حاکی از میزان و گسترش بازرگانی بازرگانان مکه است. کاروانی که در زمستان سال ۶۲۲ میلادی، توسط بازرگانان مکی برای اعزام به‌سوریه مجهز شده بود، بمعدل ۵۰ هزار مثقال طلا، کالا بار داشته که ۴۰ هزار آن متعلق به‌اعضای خاندان اموی و باقی از آن دیگر ثروتمندان قریش بوده. صفا مرد غرق در سلاح همراه کاروانها حرکت می‌کردند و گذشته از بازرگانان عطای دامن و ساربان و دستهای نگهبان (صحرا نشین) (خزیر) که از میان قبایل بدوی اجبر شده بودند، با کاروانها حرکت می‌کردند. بازرگانان مکه بعد از عبور از نیز اشتغال داشتند و ۵۰ تا ۱۰۰ درصد دبیح می‌گرفتند (بلندینار دبیح در برابر بلندینار وام)^۱. در مکه فقط نقطه پولیس یا شهر دولت (دشهر دولت) خود مختار (پولت دولت وجود

۱- الملامات قرطوبان درباره زندگی اقتصادی مکه در آغاز قرن هفتم میلادی، در کتاب:

H. Lammens. le Macque à la veille de l'Islam.

آمده است نیز رجوع شود ۱۹

A. von Krenmer. Kulturgeschichte des Orients, T. I. ۲ فصل

داشت. هر عشیره با خاندان مستقل اداره می‌شده. ادارات و نمایندگان قدرت دولت وجود نداشتند و از محکمه قضا و نیروی انتظامی و زندان نیز خبری نبود. گهگاه درخانه و بزمی که دو میمانی نزدیک کعبه قرار داشته و دارالندوه - و خانه اجتماع، محل انجمن - نامیده می‌شده، برای حل و فصل امور خاندها و عشیره‌های مختلف، شورای سران یا شیوخ طوایف (ملا) تشکیل می‌شده. ولی این شوری وسیله اجبار و اجرائی - که نافرمانان را مجبور به اطاعت از نصبهای خویش کند - نداشته.

قریب سیصد کیلومتری شمال مکه، یثرب (که یونانیان پتربیا می‌گفتند) قرار داشته. این شهر از زمان ظهور اسلام بمدینه (حری، بمعنی «شهر») موسوم گردید. در آغاز قرن هفتم میلادی، مدینه واحه‌ای بود کشاورزی با مزارع و باغاتش و تاکستانها. در این واحه، پنج نقطه مسکونی متعلق به قبایل خاص وجود داشت. دو قبیله لوس و خزرج بت پرست و سه قبیله دیگر یرو و کبش یهود بودند.

نلاشی و از هم پاشیدگی جماعت عشیرتی و تطور و تکامل مالکیت شخصی زمین و افزایش نابرابری مالی و تشدید تضاد میان بزرگان و افراد معمولی قبایل، نواحی عربستان شمالی را سخت متزلزل و متشنج ساخت، و غلبانی برانگیخت و مقدمات پیدایش جامعه طبقاتی فراهم گشت. برای دفع این بحران، ایجاد دولت واحد برای سراسر عربستان ضرورت داشت، و بنابراین لازم بود نفاق و دشمنی میان قبایل برطرف شود.

برای نیل به این مقصود بنی دغس خصوصهای قبیله‌ای، معتقدات و ایدئولوژی نوینی بایست بود. و چون جامعه قرون وسطی فقط از يك نوع معتقدات یا غیر بوده، بنی جز عقاید دینی حقیقی را نمی‌شناخت - می‌بایست معتقدات جدید، به صورت دینی تازه تجلی کند و «... دربارهٔ مسیحیت و اسلام توان گفت که نهضت‌های عمومی تاریخی رنگ دینی به خود گرفته‌اند»^۱. بدین سبب ظهور دین جدید با اسلام، که یکی از معدود اصطلاح جهانی است، در شبه جزیرهٔ عربستان، ... نتیجهٔ عوامل اجتماعی و اقتصادی بوده است [۶]. جامعهٔ پدرشاهی قدیمی حری با سازمان طایفه‌ای و قبیله‌ای و خصوصتها و نفاقهایش در شرف انقراض بوده. با آن جامعه می‌بایست بت پرستی قدیم و بدوی و بتان و خدایان نجومی و قبیله‌ای و قاتل شدن روح برای اجسام و اشپای یحجان و خلاصه کیش کهنه، سقوط کند. و عقیدهٔ دینی نوینی که مبتنی بر یکتاپرستی و تلقی همه به کیشی واحد و آیین «برادری» بوده، بر خلاف نفاق و خصوصت بین قبایل باشد، جایگزین آن گردد. فقط چنین معتقداتی می‌توانست دلیل و رهنمای عقیدتی دولت جدید سراسر عربستان قرار گیرد.

با این حال در دین جدید که انعکاسی از نیازمندیهای جامعه نوین بوده عناصری از دیگر ادیان- ادیان پیشرفته جوامع طبقاتی مجاور: یهود و مسیحیت و زرتشتگرایی و کمتر از مانویت و گنوستیکها^۱ به چشم می‌خورد. برخی چیزها، بخصوص از تشریفات دینی عهد «جاهلیت» - و کیش پیشین اعراب - نیز در اسلام دیده می‌شود.^۲

یکی از مقلدترین اماکن مشرکه شمال عربستان (گرچه آن، تنها مکان مشرک مقلد نبود) همانا کعبه (در مکه) بوده که پیشتر از آن یاد کردیم، و موجب شهرت و نفوذ این شهر بوده. حباطی بود چهار گوش محصور به دیوار که در آن محصوره «بتار» یا صحیحتر بگویم یسنه ایل‌ها (به زبان سامی «یتایل» یعنی «خانه خدای») خدایان گوناگون، با سنگهایی که به وضع صودی گنشته شده بود قرار داشتند. به موجب روایتی که در دست است در این محل ۳۶۰ تا از این گونه «بتان» یا «صنم‌ها»، که نماینده همه خدایان اعراب شمالی به شمار می‌رفتند، بر پا بودند. «حبر الاسود» (سنگ سیاه)، که به نام اسلام هم باقی و محفوظ مانده بود، در این محل قرار داشت. توبت کعبه، نذاکت و حیثیت دینی فوق‌العاده‌ای بطوایف مشهور و مقنن قریش می‌بخشید. برخی از طوایف مزبور به هنگام برگزاری مراسم و تشریفات زیارت زمستانی سالیانه، وظایف دینی معینی داشتند و آنها را انجام می‌دادند. اعراب شمالی به عروقات ایمان به خدایان متعدد و اجته، اندیشه خدایی اصلی که الله (صورت اختصاری کلمه عربی الآله (خدا))، (ایل ریشه سامی این کلمه است که مفهوم «خدای» را می‌رساند) واقع نمایی نموده می‌شود نیز، در مخیله داشتند. تصویری که ایشان از او در سر داشتند بسیار کلی و مبهم بوده. اعراب دارای اساطیر (میتولوژی) تکامل یافته - مانند آنچه یونانیان قدیم داشتند - نبودند.

تلاشی و از هم پاشیدگی سازمان پادشاهی و جماعتی، با ضروره سقوط معتقدات دینی دیرین و پیشین اعراب یعنی شرک و بت پرستی را برانگیخت. و گرایش بصوری يك جهانینی نوین باعث شد که میان اعراب اعم از شمالی و جنوبی، ادیان پیشرفته مسالك همسایه - که هم در آن زمان در دوران خودتالی قدم نهاده بودند - انتشار یابد.

نخستین دین یکپارستی یگانه که در سرزمین اعراب قوام گرفت کیش یهودیت بود. و مهاجران یهودی، که از قلمرو امپراطوری رم به عربستان نقل مکان کرده بودند، دین مزبور

۱- کوسنی-سزم (از «کوسنی» یونانی به معنی «میرفته»). نامی است کلی برای بسیاری از تالیم و مساکت معصنین همزمانیاد مسیح، که پیروان آنها طفرای مسیحیت (بدون مطالب عهد متیق) را با اساطیر بت پرستان شرقی یونانی و برخی از اندیشه‌های فلسفی افلاطونیان و پیتاغوریان و نوافلاطونیان تلفیق کرده بودند.

۲- درباره دین قدیم اعراب رجوع شود به:

J. Wellhausen. Reste arabischen Heidentums;
Goldziber, Mohammedanische Studien, T. I, 219.

را با خود آوردند. مراکز حلقهٔ یهودیت در عربستان عبارت بود از بلاد یمن و واحه‌های بخش‌های حجاز و یثرب (مدینه). چنانکه پیشتر گفتیم در مدینه سه قبیله در کیش یهود بودند و غیره - واحه‌ای در شمال مدینه - نیز یکی از مراکز مهم یهودیت بوده. در واحه طائف نیز یهودیان زندگی می‌کردند. وغالباً به قصد بازرگانی به‌سکه می‌رفتند. یهودیان عربستان بازرگان و صنعتگر بودند و در واحه‌ها به کشاورزی اشتغال می‌ورزیدند.

بعد از یهودیت دین دوم یکتاپرستی یعنی مسیحیت [۸] نیز در عربستان رخنه کرد. نفوذ مسیحیت در عربستان از سطرین صورت گرفت: ۱/ از سوره به واسطهٔ اعراب پادشاهی ضایان که در پایان قرن پنجم میلادی به‌سمت شاهان غویش مسیحیت را به‌صورت مذهب مونوفیسه پذیرفت. ۲/ از طریق حیره پایتخت پادشاهی عربی لخمیان. ۳/ از جنوب و حبشه که مسیحیت در آنجا از قرن چهارم میلادی در پادشاهی اکسوم استوار گشته بود. در یمن نیز مسیحیت به - موازات یهودیت انتشار یافته بود. شهر نجران در شمال یمن، که پیش از یست هزار نفوس داشت، همهٔ ساکنان آن، در آغاز قرن ششم میلادی، مسیحی بودند و کلیساها و مرقاسف بزرگ در آنجا برپا بود.

مسیحیت در دیگر جاهای عربستان - مثلاً در یمن، در مشرق نجد و مرکز شبه جزیره (در آنجا هم کلیسا وجود داشت) رواج یافت. در عربستان مسیحیان نیز مانند یهودیان به‌زراعت و صنعت اشتغال داشت و به بازرگانی دوره‌گردی می‌پرداختند و به‌شهرها و واحه‌ها و نقاط مسکونی به‌یوانی می‌رفتند. صحرانشینان دین مسیح را می‌پذیرفتند و قبیله‌ها به آن کیش دمی آمدند (قبیله‌های نعلب و نمبر و یمنی از قبیلۀ بزرگ بکر) و حال آنکه یهودیت در میان باده‌نشینان انتشار نداشت. مسیحیان عربستان، پیرو مذهب و سالک گوناگون مسیحی بودند.

کدامیک از شعب مسیحیت در صدر اسلام تأثیر داشته؟ در میان مسیحیان عربستان ظاهراً، پیروان مذهب مونوفیسه بیش از دیگران بودند و عده‌ای نظوری و شاید لوتندوکس (خلیقونیه) یا پیروان تصبیحات مجمع خلیقون در ۳۵۱ م) هم وجود داشته. ولی هیچ‌یک از این سمنه‌ها نمی‌توانست آن شعبای باشد که اسلام برخی از عناصر مسیحیت را از آن اخذ کرد. زیرا که هر سمنه‌ها یاد شده طبع الهی و یا الوهیت عیسی مسیح را، به‌صورت و تأثیر متفاوت هم که شده، قبول ندارند^۱. ولی بر حسب تعالیم اسلام، عیسی مسیح آدم و آدمیزاده بوده و یکی از پیامبران

۱- طبق تعالیم یهودیان (که پیشتر در بین‌النهرین و ایران زندگی می‌کرده‌اند) شخصیت مسیح دو طبیعت را واحدانه طبیعت آدمی و طبیعت خدای و این دو طبیعت «همان ایزم و بطور تلقین یافته» وجود دارند در دو شخص که الحاق آنها به یکدیگر فقط نسبی است. بنا به تعالیم خلیقونیه (اریدوکسیا) مسیح دو طبیعت دارد، یکی خدایی و دیگری آدمی. ولی این دو طبیعت به‌صورت تشکیک‌ناپذیر در یک شخص وجود دارند. طبق گفتهٔ لوتندوکس مونوفیسه (از کلیسای «مونوتری» به‌منشی «واحد» و «ایزیم» به‌منشی «طبیعت») مسیح فقط یک طبیعت دارد و آن

بزرگ شمرده می‌شود که پیش از محمد (ص) که خاتم‌النبین است آمده است. این عده بیشتر به تعلیمات «یهودی- مسیحیان» ایونی (از کلمه عبری *ebionim* که «فقیران» معنی دارد) نزدیک است که یکی از حقین‌ترین و مهجورترین فرق مسیحی بوده^۱. ایونیان برخلاف دیگر فرق مسیحی، رابطه اولیه خویش را با یهودیت قطع نکردند. و مراعات قانون موسی یعنی تشریفات دینی یهود را بر خویشن فرض می‌دانستند. عیسی را «آدمی - پیامبر» می‌شناختند که از طرف خدا برای نجات خلق فرستاده شده بوده و منکر الوهیت وی واصل سه‌گانگی خداوند یا تثلیث بودند. ایشان انجیلی خاص خود داشتند که اصطلاحاً «انجیل مأخوذ از یهودان» نامیده می‌شده (*Xara' 'Eβbaious*) و به زبان سامی (آرامی؟) بوده و حال آنکه کلیسای رسمی این زبان را رسمی نمی‌شناخته و به دست ما هم نرسیده است. گمان می‌رود مسیحیانی که در مکه و شاید در دیگر جاها هم، با محمد (ص) تلاقی کرده صحبت‌داشتند (۹) از همین «یهودی-مسیحیان» بودند. به نظر می‌رسد که اثنی (۱) بهریمون بن قیس، متوفی در حدود ۴۶۲۹ م. شاعر بزرگ و موحد قدیمی عرب که اندکی پیش از مرگ خویش قصیده‌های وصف محمد (ص) گفته و وی را به پیامبری شناخت از همین «یهودی - مسیحیان» بوده است.

گرچه مسیحیان در عربستان (به جز حیره و ناحیه‌های فنیان و یمن و عمان) جماعتی نری و مشکل روحانی نداشتند، ولی در عرض عده‌کثیری زاهدان و راهبان وجود داشت که منفرداً، با گروه‌گروه، در میان زندگی می‌کردند، مثلاً در میان سوره در دله وادی‌القری و حجاز. در آثار فرهنگ عامه باستانی اعراب به‌سبب این گونه راهبان برمی‌خوریم. حضرت محمد (ص) از این مسیحیان و میان‌نشینان دست از جهان شسته اطلاع داشته و از ایشان با احترام یاد می‌کند^۲.

نخستین مسلمانان نه تنها می‌توانستند از طریق یهودیان و مسیحیان، که برخی از عناصر زرتشتیگری را وارد کیش خویش کرده بودند، با معتضلت پیروان زرتشت آشنا شوند، بلکه چنانکه اینگانی گولدتیهر عقیده دارد، بلاواسطه از ایرانیان نیز می‌توانستند در این باره کسب معلومات کنند. زیرا بازوگانان ایرانی بهرستان آموختند می‌کردند. عده‌ای ایرانی نیز در یمن زندگی می‌کردند. زرتشتیگری در بحرین نیز رواج داشته است.

گفته از یهودیان و مسیحیان، در عربستان پیش از اسلام، گروهی از پکتارستان وجود

طیبت غذایی است و سیح در دوران حیات این جهانی خویش مجموعه‌ای از صفات آدمی را واجد بوده ولی فاقد جوهر آدمی بوده است. مونتسپیه بیشتر در ارستان و بین‌النهرین ملای سوریه و مصر دیده شده که می‌کردند. مسیحی که از سوره و حیره در عربستان رفته کرده، ملای قری می‌توانست بصورت ملای مونتسپیه باشد. ۱- درباره ایونیان رجوع شود ۱۹ ص ۱۲۸-۱۲۹ W. Beveridge: Ebionim. حایا بهرت کتب م آمده. ۲- رجوع شود به آزان (سوره ۵، آیت ۸۲).

داشتند که نه یهودی بودند و نه مسیحی. ایشان را اصطلاحاً حنفاً می‌نامند. (کلمه عربی و حنیفه و جمع آن وحنفاء). ریشه کلمه حنیف روشن نیست. محققان دربارهٔ معنی اولیه آن تعبیرات گوناگون و متفاوت دارند.^۱ اخباری که دربارهٔ حنفا یا حنیفان به ما رسیده بسیار کم است. ظاهراً حنیفان تحت تأثیر یهودیت و مسیحیت — هر دو — بوده و لب‌لبا هر دو دین (یعنی ایشان به‌معاوند واحد و رد شرک و بت پرستی) را اتخاذ کرده و پذیرفته بودند. ایشان گرایش ناپایانی به دست از دنیا شستن و زهد و انزوا داشتند. ولی در عین حال به‌طور ددست نه یهودیت را قبول داشتند نه مسیحیت را و می‌خواستند پیرو دینی ساده‌تر و ابتدایی‌تر باشند که برای فرد سادهٔ عرب قابل وصول و قبول باشد. شاعران عرب بین حنفا و یهودیان و مسیحیان فرق قائل بودند.^۲

محمد (ص) حنفا یا حنیفان را می‌شناخت و ایشان را پیروان «دین پاک و برحق» می‌شمرد. در قرآن حنفا را به‌این معنی آورده و در برابر بت پرستان از ایشان یاد کرده است.^۳ محمد (ص) حنفا را پیروان کیش باستانی ابراهیم می‌شمرد.^۴ این هشام نویسندهٔ شرح زندگی پیامبر نیز حنفا و کیش ایشان حنیف، را دین ابراهیم می‌داند و کلمهٔ حنیف را همسنگ و مترادف و مسلم به‌کار برده است. این هشام نام چهارتن از حنفا را که در مکه می‌زیستند و معاصر محمد (ص)^۵ بودند ذکر می‌کند که یکی از ایشان دوقه‌ن بن نوفل بن اسحاق قرشی از خویشاوندان خدیجه — نخستین زوجهٔ پیامبر — بوده است.

البته از لحاظ تاریخی نمی‌توان میان حنفا و یلیفات کهن ابراهیم در عربستان را خطای قائل شد. دلیلی هم در دست نیست که ایشان را از پیروان «توحید و یگانه‌شناسی بدوی» موهوم به‌شماریم. دینی که به‌زعم برخی اسلام‌شناسان غربی، گویا در آغاز، کیش اعراب بوده. برعکس، آیین حنفا ظاهراً در تاریخ عربستان در بدوهای نوین بوده است (مانند اعتقاد به وجود خدای تعالی — الله. در نزد بت پرستان عربستان شمالی) و پیش از حنفا میان گرایش به سوی یگانه‌شناسی بوده — گواهی که بر اثر بحران معتقدات دینی پیشین عربستان پیدا شده بود. — اسلام را اگر تکامل آیین حنفا (۱۰) بشماریم بی‌اساس نخواهد بود.^۶ (ظاهراً امین بن ابی الصلت طاقی شاعر و معاصر پیامبر حنی بوده (دبا یهودی — مسیحی)).

شایان توجه است که یهودیان عربی زبان و مسیحیان و حنفا خلفاء را به‌نام «الله» می — خواندند. بنابراین، این نام ویژهٔ مسلمانان نبوده.

اکنون می‌پردازیم به تاریخ ظهور اسلام. محمد (ص) پایه‌گذار اسلام شناخته شده است.

۱- رجوع نمود به Fr. Buhl. Identité ۲- کتاب‌الانالی، ج ۱۶، ص ۴۳. ۳- عتقاد، Fr. Buhl. Hanif ۴- قرآن، سوره ۱۰، آیه ۱۰۵، سوره ۱۲، آیه ۲۱، سوره ۳۰، آیه ۱۳، سوره ۲۰، آیه ۸۰. ۵- قرآن، سوره ۱۲، آیه ۲۱، سوره ۲۰، آیه ۸۰. ۶- در بیان اسلام‌شناسان دوسی نیز A. A. بلجای این مشرب را اظهار کرده است.

ولی با اطمینان خاطر توان گفت که اگر مقدمات جامعه نوبن طبقات در عربستان فراهم نمی‌گشت و اساس جاهلیت باستانی اعراب دچار سقوط و اضمحلال نمی‌شد و یک نهفت پیکانشناسی علیه جاهلیت وجود نمی‌داشت، نهفت محمدی هم به وجود نمی‌آمد. یا اگر هم به وجود می‌آمد حمله از آن چیزی دوله نمی‌کردند و تنها می‌ماند، و بهزودی فراموش می‌شد. و آن دین نوپسن جهانی - یعنی اسلام - فساد نمی‌بود بدون فراهم شدن مقدمات اجتماعی و مرامی پیش‌گفته تکوین باید و تحکیم پذیرد.

تاریخ، اخبار مکتوبی درباره محمد (ص) که از طرف معاصران وی نوشته شده باشد، در دست ندارد. کتاب مقدس مسلمانان - صرف نظر از مطالب معنود - منبی برای ترجمه حال پیامبر نمی‌تواند باشد. مطالب مربوط به شرح زندگی و اعمال و اقوال وی با «احادیث» مدنی مدید شفاهاً سینه بسینه منتقل می‌شده و فقط بعدها نوشته و ضبط شده...

نخستین شرح زندگی محمد (ص) که بر احادیث مبتنی بوده و توسط ابن اسحاق (متوفی به سال ۱۵۰هـ) مدون گشته است، فقط در اواسط قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) پدید آمد و به صورت کتابی که توسط ابن هشام (متوفی به سال ۲۱۹هـ) دستکاری شده و تا حدی به شکل مستخرجات مفصلی، که در تاریخ طبری (متوفی به سال ۴۲۱هـ) متداول است، به دست ما رسیده (۱۱)... البته شخص محمد (ص) شخصیتی تاریخی است. نخستین خلفا و اطرافیان ایشان قدمت و نفوذ کلام خویش را بر نحو بشاوندی و با نزدیکی با پیامبر مبتنی و منکی می‌ساختند. و بدیهی است که ممکن نیست شخص موهوم را بخویشاوند و آموزگار و هم عصر خویش بغوا کنند. ولی بعدها افسانه‌های بسیار درباره وی پدید آمد - به ویژه درباره دوران زندگی او در مکه - بدین سبب شرح زندگی پیامبر به صورتی که در روایات مسلمانان آمده پیش از مطالب تاریخی و قابل اعتماد حاوی افسانه است و متفد تاریخ گاه قادر نیست در این مورد سره را از ناسره چلا کند. ولی چون روایات مزبور مورد قبول همه مسلمانان (۱۲) است هر کسی که به بررسی اسلام پردازد، از دانستن آن ناگزیر است. بنابراین مطالب عمده شرح زندگی محمد (ص) را طبق روایات مزبور، به غایت اختصار در اینجا نقل می‌کنم.

محمد (ص) اصلاً از خاندان هاشمی قبیله قریش بوده - قبیله‌ای که مکه را در تصرف خویش داشت. درباره عبدالمطلب جد پیامبر و عیالده پدر او تقریباً فقط اطلاعاتی محدود در دست است. پدر او بازرگانی اندک ثروت بود و به هنگام مرگ فقط پنج اشتر و چند گوسفند و یک کبیر برای آینه، یوه خویش، به ارث گذاشت. آینه هنگامی که فرزندش محمد شش ساله

۱- درباره قدمت به اصل چهارم رجوع شود. ۲- آکادمین ای. یو. کراچکوسکی نیز در «شبهه» ترجمه قرآن، ص ۲۵۵ (در فهرست کتابها به کلمه «قرآن» رجوع شود) به هم امکان سرچ بزرگه اشاره می‌کند.

بود در گفتش.

بناهروایات موجود، محمد (ص) در سال ۵۷۰ با ۵۷۱ میلادی، دومکه به دنیا آمد. ولی این تاریخ، شاید صحیح نباشد و فقط به سبب وجود روایت دیگری پدید آمده که می گوید پیامبر در «عام قبل» - یعنی سال لشکر کشی ناموفق ابرهه، حاکم حبشی یمن، علیه مکه متولد شده. بر روی هم ناهجرت هیچ تاریخ سال و ماهی از زندگی محمد (ص) که بلاسازع باشد در دست نداریم.

در سوره ۹۳ قرآن آمده که خدایوند محمد را یتیمی بی پناه و قبیروگشته یافت. خدایوند پناه و تسکین بخشید و راه نشانش داد و فرمودش تا در آینده پیمان را نرنجاند و مستمندان را با فریاد دور نکند و رحمدل باشد. روایت است که محمد (ص) در زمان کودکی یزها و گوسفندهای ابروطالب - هم خویش - را می چرانید و ابروطالب هم مردی فقیر بود، و به زحمت از عهدا اطعام برادرزاده خود برمی آمد. محمد (ص) جوان بود که به سمت حامل تجاری خدیجه - که یوه ای سرشناس و ثروتمند بود و در بازرگانی یا سوره فعالیت داشت - با جد تمام شرکت داشت. در آمد خدیجه را از او خویش آمد. محمد (ص) در سن یست و چهار سالگی با خدیجه ازدواج کرد، و حال آنکه خدیجه نزدیک چهل سال داشت. به رغم تفاوت سنی این ازدواج مسعود بود. خدیجه چند فرزند به وی عطا کرد که از آن میان فقط فاطمه - دختر محبوب محمد - زنده ماند، و او هم اندکی پس از مرگ پدر در گفتش (فاطمه در سال پانزدهم هجری وفات کرد) روایت است که پیامبر در مدت حیات به خدیجه دل بستگی داشت و در زمان زندگی مشارالیها زن نگرفت و پس از وی نیز به یاد توگهگاه فقیران را اطعام می کرد. باز به موجب روایات موجود، محمد (ص) رحیم و شفیع بود، و چون به ثروت رسد هرگز هیچ فرصتی را برای کمک به یتیمان و درویشان از دست نداد.

ازدواج زندگی مادی محمد را تأمین کرد و وی را از تلاش به خاطر قرصی نان - تلاشی که رنجش می داد - آزاد کرد. معلوم نیست که آیا فعالیت در امور تجاری خدیجه شرکت جست یا نه. ولی بهر تقدیر توانست به سبب دیگری که سخت جالب توجه وی بود پیردزد به موجب روایات موجود، محمد (ص) دوست می داشت با یهودیان و مسیحیان در سبیل دینی صحبت دارد. آنچه در این دو کیش به نظر وی مهم می رسید یکی فکر توحید بود و دیگر اینکه پیروان آن ادیان به توسط پیامبران از وحی خدایوند با خبر می شدند^[۱۴]. روایت است که وی با راهبان مسیحی ملاقات می کرده^[۱۵]

بدیهی است اینکه محمد (ص) مانند بسیاری از معاصران خویش یکشناسی مؤمن شد

و از «بنانه» و «شترکین» نفرت داشت موجب تعجب نمی‌تواند بود. چیزی که فهم و درک آن به مراتب دشوارتر شمرده می‌شود این است که چگونه معتقد شد [۱۵] که پیامبر است و خداوند وی را مانند دیگر پیامبران عهد عتیق برگزیده و رسالت احمای کیش قدیمی ابراهیم یعنی توحید را به عهد او محول کرده است...

محمد خود از «روح» یا «روح القدس» که در روز از طرف خداوند بر او ظاهر می‌شده سخن می‌گوید.^۱ در قرآن از ظهورات شبانه نیز یاد شده است.^۲ بنا به گفته محمد (ص) وی در طی یکی از این مکاشفات شبانه، «او را (از فحواى كلام ييلاست که روح را) وَهْدَ سِدْقَةِ الْمَتَّهِ، خَفَا جَنَّا لَمَّا وَى» (نزد سِدْقَةِ الْمَتَّهِ که نزد آن است بهشت آرامگاه) دید.^۳ یکی از این مشهورات و ظهورات شبانه عبارت از این بود که محمد (ص) از مسجد الحرام (بنی کبه) به مسجد الانصی برده شد.^۴ این سیر منشأ پیدایش داستان «مراج» محمد توسط فرشتگان به صخره معبد سلیمان در اورشلیم شد، و زان پس (در فاصله قرن هفتم و هشتم میلادی) در روزگار خلیفه عبدالملک در آنجا معبد اسلامی به نام حرم الشریف و مکان شریک قبة الصخره و مسجد الانصی بنا شد...

روایت است که محمد (ص) در حدود سال ۶۰۹ یا ۶۱۰ میلادی، دعوت و تبلیغ آغاز کرد و نخستین کسانی که به وی ایمان آوردند خویشاوندان نزدیک وی بودند، بنی خدیجه همسر و دوست و فادارش و دخترانش (رقیه، ام کلثوم و فاطمه) و پسر هم جوانش علی بن ابی طالب که بعدها با فاطمه دختر وی ازدواج کرد (وزان پس چهارمین خلیفه شد).^۵ آنگاه زید بن حارثه بنده آزاد کرده و پسر خوانده وی اسلام آورد و ابوبکر بازوگان ثروتمند [۱۶] (که بعدها خلیفه اول شد) و زیر خویشاوند محمد و سعد بن ابی وقاص (که بعدها سرداری نامی گشت و ایرانیان را در ۶۳۷ م. ۱۶ هـ. در قادسیه شکست داد) و دو بازوگان به نام طلحه و عبدالرحمن بن عوف که بر اثر تجارت ثروت هنگفتی گرد آورده بودند به وی ایمان آوردند. عثمان بن عفان از خاندان سرشناس امیه و قبیله قریش (خلیفه سوم که با رقیه زیبا دختر محمد ازدواج کرد) نیز اسلام آورد. در شمار نخستین کسانی که ایمان آوردند شبان و برده سابق، عبدالله بن مسعود (که بعدها یکی از صحابه مشهور پیامبر شد) و عبدالله بن سعد بازوگان نیز بوده‌اند.

بر روی هم کاسایی تبلیغات محمدی مدید ناچیز بوده. بزرگان که از دهاغواران و بازوگانان برده‌دل بودند علناً نسبت به تبلیغات محمد (ص) نظر دشمنانه‌ای داشتند. نتوان گفت

۱- قرآن، سوره ۵۳، دیده، سوره ۸۱، ۲۳ آیه - در این سوره‌ها پیامبر روح را فُتِّ «نور» می‌خواهد.
 ۲- قرآن سوره ۲۴، ۲۴ آیه، سوره ۵۳، ۱۲ آیه، سوره ۷۲، دیده، سوره ۸۱، ۱۹ آیه، دیده، سوره ۹۷، ۱۹ آیه، در سوره ۹۸ (آیه ۱-۵) ظاهراً از روایت اولی سخن رفته. (۲) قرآن، سوره ۵۳، ۲۴ آیه، ۱۵-۱۶.
 ۳- قرآن، سوره ۱۷، ۱ آیه، ۱ آیه - هم من علی در آن زمان بین ۱۳ و ۱۴ بوده. در این مورد ابراهیم عزت‌زاد دانت که کوبا محمد (ص) دید و بدان ملقب ساخته بوده، شبان علی این لشکر شریف می‌شمرند.

که سبب این خصومت تحسبات دینی بوده (۱۷)، بلکه تبلیغات محمد علیه بت پرستی برای منافع بازرگانی و سیاسی مکه خطرناک بوده است زیرا که دعوت وی ممکن بود به سقوط پرستش کعبه و بنانه آن منجر شود. و این خود مسلماً نه تنها هجوم زواری را متوقف و در عین حال بازاری مکه را کساد و مناسبات بازرگانی آن شهر را با دیگر نقاط ضعیف می کرد، بلکه باعث سقوط نفوذ سیاسی مکه می گردید.

بدین سبب بود که بزرگان مکه دعوت محمدی را از نظر گاه منافع خویش پس خطرناک شمرده از وی متفر بودند، و ثروتمندترین تاجر مکه بنی ابوسفیان، رئیس خاندان امویان، و زوجة او هند و عمرو بن هشام، سرسخت ترین دشمن محمد که پیروان پیامبر ابو جهلش نامیدند و سرانجام هم محمد بنی عبدالمزی (بنی بروه پنهانی) ابن عبدالمطلب، که پیامبر لقب ابو لهبش داده بود (بنی «پند شعله دوزخ») و خواهر ابوسفیان را به زنی داشت (پیامبر انش جهنم را پس از مرگ باو وعده داده بود)^۱، فعال ترین دشمنان محمد (ص) بودند. دشمنان محمد جرئت کشتن او را نداشتند زیرا که دداین صورت، طبق رسوم آن زمان همه افراد خاندان هاشمی بهمنخواهی برمی خاستند. ولی محمد (ص) را با خصوصتها و استهزاهای شروانه غسویش تطبیب کرده راحت نمی گذاشتند.

پنج سال پس از نزول «وحی» نخستین و آغاز دعوت محمد (ص)، شمار پیروان وی در مکه بر روی هم در حدود یکصد و پنجاه نفر بود. و میان ایشان بسیاری از مردم فقیر و بندگان بودند. از اینکه عده کثیری از بندگان بهدین محمد (ص) - «اسلام» - کلمه عربی بمعنی فرمانبرداری و فرمان خدای واحد^۲ درآمدند نباید چنین نتیجه گرفت که تبلیغات پیامبر فی نفسه آرزوها و امیال ایشان - بنی بندگان - را منعکس می نموده. و بطریق اولی بعرض فرضیه ای که گریه ایجاد کرده در تبلیغات مزبور هیچ چیز و سوبالیستی^۳ هم وجود نداشته (۱۸)، راست است که محمد (ص) در «وحی های» خود «مطفین»^۴ یعنی کسم فروشان و تقلب کنندگان در وزن و قیمت کالاها، و به عبارت دیگر، تاجر مکه را با نازبانة نکوهش تیه کرده و دل بستگی به ثروت و گرایش به «نکاتره»^۵ و اندوختن مال را نهی و تنبیح کرده - زیرا که این گرایش سبب می گردد که آدمیان بخاوند و زندگی آن جهانی را از یاد برند. او می گفت که چه در مکه و چه در دیگر شهرها واکا بر و بزرگان گاهکارانند^۶ - ولی وی فقط کسب مال را از طریق حرام نهی و تنبیح می نمود نه هر مالی را بهطور کلی. محمد جمع مالی را محاکم می دانست که صاحب آن به خاطرش خطا و روز جزا را از یاد برد (۱۹).

۱- قرآن، سوره ۱۱۱، آیه ۱ است. ۲- سوره الطننین، مایه سوره ۸۳، قرآن است. ۳- سوره ۱۰۲، آیه ۲. ۴- سوره ۱۷، آیه ۱۳۲. ۵- سوره ۱۰۲، آیه ۲.

در این گونه تبلیغات چیز تازه‌ای وجود نداشت (۴۰). و در کتابهای رسولان نورانی و انجیل نیز از این گونه مطالب دیده می‌شود (۴۱). ولی مالی که از راه وحلاله (از نظرگاه قانون دینی و شریعت) کسب شده باشد و صاحب آن در همین حال وظایف دینی خویش را (بخصوص در مورد ارحام و صدقه)^۱ ادا کرده باشد کسب چنین مالی را محمد (ص) در مکه و بعدها در مدینه امری کاملاً مشروع می‌شمرد. محمد (ص) هرگز مالکیت شخصی و بردگی و برده‌داری را انکار و نهی نکرد (بخصوص برده کردن اسیران جنگی را قانونی و مشروع می‌شمرد (۴۲)) و قسط توبه می‌کرده که صاحبان با آن به (ما ملکت ایمانکم) به وسیله دستهایشان مالک شده‌اند (یعنی اسیران - بنده) به ملائمت رفتار کنند^۲.

اسلام آوردن برخی از بردگان را در نخستین مرحله وجود آن کیش می‌توان به آسانی چنین توجیه کرد که ایشان از کینه و نفرتی که صاحبان آنان یعنی ثروتمندان مکه نسبت به محمد (ص) - محضی که کسب و مال حرام را نهی می‌کرد - داشتند مطلع و باخبر بودند. بدین سبب بردگان وی را دوست و حامی خویش می‌دانستند. و پیش‌بینی روز «بازپسین» و «محکمه و حشاکه» را در مخیله خویش همچون روز کین خواهی از اربابان می‌شمردند.

بدیهی است که نفرت اربابان یعنی توانگران مکی بیش از همه متوجه این گروه اجتماعی می‌تواند و محروم و بی‌دفاع گردید. روایت است که چند غلام و کنیز که اسلام آورده بودند نخستین قربانیان دیانت اسلام بوده‌اند. بخشی از بردگان مسلمان را مؤمنان ثروتمند از صاحبان ایشان خریدند.

روایتیست که دیگر قبیله‌ای مسلمان که از بردگان بوده‌اند تصمیم گرفتند به بحثی که سرزمینی مسیحی بوده مهاجرت کنند تا از تعجب و ایذا و هائی بربایند. و در مکه ۵۲ مسلمان (در حدود سال ۶۱۵ م) باقی‌ماند...

محمد (ص) در مرحله نخستین فعالیت خویش در مکه توجه خاصی به فکر «پایان آینه دنیا» و «قیامت‌گیری» و «محکمه و حشاکه» و «روز جزا» و پاداش و مجازات آن جهانی مؤمنان (مؤمنان) و مشرکان و نهکان و گناهکاران مبذول می‌داشت. حقیقه به «روز بازپسین» (حقیقه به «پایان جهان») یا استخوان‌پلوی میان یهودیان و مسیحیان مشترک بوده و در مراحل معینی از تکامل این دو کیش در بسیاری از آثار یهود و کتب دوران اولیه مسیحیت به ویژه در کتاب مکاشفه متنب به یوحنا، منعکس بوده، ولی بطوری که محققان معتقدند کتاب مکاشفه را مؤلف مسیحی مجهولی که از یهودیان بوده، ظاهراً بین سال ۶۷ و ۶۹ م مسیحی به رشته تحریر درآورده است. مناظر عجیب و غریب و واضح «پایان ناگهانی جهان» و «محکمه و حشاکه» و «قیامت‌گیری»، همانند

آنچه در کتاب مکاشفه ترسیم شده در قرآن هم پدید آمد.^۱ محتلا محمد (ص) در آغاز فعالیت خویش می‌پنداشت که «پایان جهان» در آینده‌ای نزدیک صورت خواهد گرفت. ولی بعد از این نظر عدول کرد (۱۳).

محمد (ص) تعلیمات خویش را به صورت «وحی‌هایی» که به وسیله روح از طرف خداوند به وی نازل شده به سمع شنوندگان می‌رسانید. شنوندگان این «وحی‌ها» را بر برگه خرما و قطعات سطح استخوان و سنگ می‌نوشتند. و پیشتر و غالباً از بر می‌کردند و بعد فرای مزبور به صدای خرا — آنچنانکه سرایندگان، اشعار فرهنگ علمه قدیمی عرب را حفظ کرده برای مستمعان می‌خواندند — ایشان نیز قرائت می‌کردند. بعدها، پس از مرگ محمد (ص)، قطعات «وحی‌ها» را (که در زمان محمد نوشته و براو خوانده شده بود) گرد آوردند و کتاب مقدس مسلمانان یا قرآن را مدون ساختند.

پس از هجرت بخشی از مسلمانان به حبشه، شمار پیروان پیامبر به کندی افزایش می‌یافت. گرچه در حدود همان زمان (۶۱۵ م) هم پیامبر حمزه بن عبدالمطلب که به شجاعت معروف بوده (بعدها وی به لقب «اسدالله و اسدالرسول» ملقب گردید) و همسر بن الخطاب که مرد جوان ۲۶ ساله و فعال و جدی بود (بعدها خلیفه دوم) اسلام آوردند. به ویژه اسلام آوردن عمر واجد اهمیت بود (۱۴).

چیزی نگذشت که بدبختیهای نازهای دهم که به مسلمانان روی آورد. مجلس سران طوایف در «دراثدوه» از هاشمیان خواست که محمد را از حمایت خویش محروم سازند و تهدید کرد که اگر چنین نکند، خانفان هاشمی را از معاشرت با دیگر خانفانهای بی‌تعیب خواهد کرد. با اینکه هاشمیان، جز عده معدودی، حسن توجهی به کیش محمدی نداشتند، مهلت نتوانستند از حمایت وی سر باز زنند. زیرا طبق پلتوسم حقوقی باستانی عربی هر عضو خانفان موظف بود از خانندان و هشیره خویش دفاع کند و هر خانفان نیز می‌بایست از افراد خود حمایت کند — حتی اگر فرد به ناحق باشد. آنگاه طرد و تحریم دائمگیر خانفان هاشمیان شد و فقط ابولهب را مستثنی ساختند. منع هاشمیان از شرکت در کاروانهایی که از مکه حرکت می‌کردند ممکن بود آن خانفان را به فقر و نابودی کشد. دو سال بعد مجلس سران یا شیوخ، به رغم تنشات ابوجهل، طرد و تحریم را دهمورد ایشان لغو کرد.

ولی وضع محمد (ص) بهبود نیافت، خدیجه همسر وفادار وی درگذشت و هم محبوب او ابوطالب که رئیس خانفان هاشمی بود بدود جهان هفت. پس از مرگ وی ریاست خانفان به ابولهب که از محمد و مسلمانان متفر بود افتاد. محمد (ص) کمترین خانه بیرون می‌آمد تا از

ایضا و توجہن ایمن باشد. هداین اوضاع واحوال دشوار، پیامبر ہداین نتیجہ رسید کہ دیگر اقامت دد مکہ صلاح نیست. نخست دداین اندیشہ شد کہ ہذا اتفاق پیروان ہواحق طائف ہجرت کند. و با ہسرخوانندہ خویش زہدین حادثہ بہ آنجا رفت ولی با سنگ و کلوخ استقبالش کردند و بہ ناچار ہازگشت.

ولی محمد (ص) با این حال دد واحدہ ہنرب (مدینہ) دوسانی ہافت و اینان لز مردمان مقیم واسکن ہافتہ و زراعت پیشہ قبیلہای لوس و خزرج ہوندکہ لز بزرگان ثروتمند مکہ تفر داشتند. سبب این تفر ناحدی خصوصتہای قدیمی قبیلای ہود. ضمناً علت دیگر این ہودکہ ہساری ازکشاورزان مدینہ ہہو ہانوادان و ہازرگانان مکہ مقروض ہوند. افراد قبیلہای لوس و خزرج محمد (ص) را کہ دشمن اشراف و بزرگان مکہ ہود متحد طبعی خویش می ہشردند (۲۸). و بدین قرار دوبار (بین سال ۶۲۵ و ۶۲۶ م. سال ہجرت) دد یابان عقبہ، بین محمد و اصحاب او از ہلحطرف و لوسیان و خزرجیان از طرف دیگر ملاقات دستخاد. یمانی بیان اینان ومحمد(ص) ہستہ شد کہ با سرگند استوارگسردید. لوسیان و خزرجیان تمہد کردند محمد و دیگر مسلمانان را دد مدینہ پذیرند واز ایشان دد صورت لزوم، سلاح بہ کف حمایت و دفاع کنند. مسلمانان می ہایست بہصورت جماعت ویزہ وجدگانگاہی دد مدینہ اقامت گزینند. روایت است کہ مفاکرات ہواسطت ہم پیامبر، یعنی عباس بن عبدالمطلب، صورت گرفت. عباس برعکس اکثر ہاشمیان فقیر، ہازرگانی ثروتمند ہود و دد کاروانہای مکان شرکت می ہست. و پول خرہ ہوام می داد و ربیع می گرفت و باغ و تاکستانی دد طائف داشت. روایت است کہ حق فروش (۳۶) آب چاہ زمزم ہزازترن مکہ از آن وی ہود. عباس دد آنزمان هنوز اسلام نپاورده ہود ولی می کوشید دد ہن حال مناسبات ہسنای با طرفداران ومخالفان اسلام داشته ہاشد. وی سرخاندان عباسی ہود(ہمعا سلالہ عباسی ہاسیان از ۷۵۰ تا ۱۲۵۸ و ۱۳۲ تا ۶۵۶ م. خلافت کردند).

چیزی نگفتہ کہ مسلمانان ہوستعہای چند نقری تقسیم شدند و ہجرت ہمدینہ را آغاز کردند. ہمدد شمار نخستین مہاجران ہود. عدا مسلمانان بر روی ہم (ہاشمیان بردگان ومہاجرانی کہ ہمچہ رفتہ ہوند) دد آن زمان بیش از ۱۵۰ نفر نہود. بدین سبب ہجرت متشکل ایشان ہمدینہ دچار دشواری نشد. محمد (ص) و ابوہکر و علی ہمد از دیگران نقل مکان کردند.

نقل مکان مسلمانان و پیامبر از مکہ ہمدینہ دد روایات اسلامی ہناسم و ہجرۃ خوانندہ شدہ است. این کلمہ را گاہ بہ نادرست معنی کردہ معادل «فرار» می دانند. ولی دد واقعہ ریشہ «ہجر» ہمعنی «قطع رابطہ ومعاشرت (با کسی)» و «ترك (قبیلۃ خویش)» و «نقل مکان از جایی ہعجایی» است. واز این ہجہت «ہجرت» ہمعنی «نقل مکان» است و «مہاجر» (عربی، جمع آن

«مهاجرون» «نقل مکان کردگانه» معنی می‌دهد. کسانی که به اتفاق محمد (ص) از مکه به مدینه نقل مکان کردند مهاجر نامیده شدند^۱ و ساکنان مدینه را که اسلام آوردند انصار خواندند، (کلمه عربی «انصار» مفرد آن «ناصر» است - به معنی «یار و مددگار» از ریشه «نصر» به معنی «یاری کردن، دفاع کردن از...»). درباره تاریخ هجرت (با دقت گرفتن تاریخ نقل مکان شخص پیامبر) عقاید مختلف است. خبیله غالب بر آن است که هجرت در ۸ ربیع الاول (طبق گاهنامه قمری مسلمانان) = ۲۵ سپتامبر سال ۶۲۲ میلادی وقوع یافت.

واقعه هجرت مبدأ تاریخ مسلمانان شد. این روایت که محمد (ص) خود هجرت را مبدأ تاریخ مسلمانان قرارداد افسانه است. پیشتر از آن زمان اعراب حجاز مبدأ را از «عام القبل» حساب می‌کردند^۲. موضوع مبدأ تاریخ جدید در زمان خلیفه عمر، بین سال ۱۸ و ۱۶ هجری = ۶۳۷ و ۶۳۹ میلادی، طرح گشت و تصمیم گرفته شد (بهروایی به پیشنهاد علی ع ۱۲۷) که سال هجرت (یعنی سال ۶۲۲ م) را مبدأ تاریخ مسلمانان قرار دهند. ولی از آنجایی که در آن زمان گاهنامه قمری معمول بود، روز آغاز مبدأ تاریخ هجری جدید را، نخستین روز ماه اول همان سال هجرت به حساب گاهنامه قمری - قرار دادند که مطابق بود با ۱۶ ژوئیه ۶۲۲، تدریجی که واقعا هجرت صورت گرفته بود.

محمد (ص) میان دو قبیله اوس و خزرج، که در گذشته با یکدیگر رقابت می‌ورزیدند، آشتی داده، عملاً و کاملاً در رأس مدینه قرار گرفت. در دوران بلافضل بعد از هجرت (تا سال دهم هجری) محمد (ص) به اتفاق صحابه فعالیت می‌کرد و نشان داد که سیاستمدار داهی و با استعدادی است. از مضمون سنتی، که عادتاً اصیل شمرده می‌شود و دوجزه روایات منقول است - و این سند اساسنامه جماعت مسلمان مدینه است که بر پایه پیمان منقذ با قبیله‌های اوس و خزرج مقون شده بود -^۳ پیداست که محمد (ص) درحیثی که رئیس جماعت مسلمین بوده در همان حال رهبری سیاسی همه شهر مدینه را به عهده داشته و مقنن و داور آن شهر بوده است. رهبران اسلامی بنا به مستقالات خویش نسبت به سنن قبیله‌ای و عشیره‌ای نظر منفی داشتند، ولی چون می‌دیدند که به ناگاه مخالفت با سنن یاد شده محال است، يك سازش و مصالحه عقلایی را مجاز دانستند (۲۸). به این معنی که همه ساکنان مدینه می‌بایست همچون يك واحد سیاسی شمرده شوند و از حقوق یکسان استفاده کنند، بدون در نظر گرفتن انتساب ایشان به نژاد یا بهمان قبیله یا دین. اگر کسی

۱- از آن زمان لقب «مهاجر» را مسلمانان بسیار محترم می‌داشتند. بعدها مسلمانانی که از مساجد اسلامی منقذ بخت غیر مسلمانان (مثلاً مسالک استمارگر اروپایی) به مسالک اسلامی نقل مکان می‌کرده مهاجر نامیده می‌شدند.
۲- سال ۵۷۰ هـ. تاریخی است قراردادی (که از لحاظ تاریخ فاوست است) برای تفکر کلی مابین اعراب، حاکم جنبی بن، به مکه. روایت است که در تفکر اعراب قبلائی وجود داشته و اعراب پیشتر این حیوان را می‌پرورده بودند. ۳- جزئیات مربوط به گاهنامه اسلامی را در فصل دوم بنگرید. ۴- ابن همام، ص ۲۳۱-۲۳۲ J. Wellhausen. Das Arabische Reich und sein Sturz. ۱۹۰۱ وید.

مرتکب قتل می‌گردید نمی‌بایست حد هیچ‌یک از قباایل کسی به حمایت و دفاع از او برنخیزد. خصومت و خونخواهی بین قباایل منوع شد. در مذاکرات میان آنان محمد (ص) داوری می‌کرد. در باقی امور، هر قبیله‌ای خودمختاری خویش را حفظ می‌کرد و می‌توانست با هر یک از دیگر قباایل خارج از مدینه رابطه داشته باشد و قرارداد بزند. جز با قریش مکه که همه می‌بایست ایشان را دشمن بدانند. جامعه دینی مسلمانان یک‌گونه گروه مستقل و خودمختار را تشکیل می‌داد و دارای همان حقوقی بود که دیگر قباایل واحد مدینه از آن برخوردار بودند.

در مدینه می‌بایست نسبت بغدادیان شیوه ملایم‌تری کامل معمول باشد. محمد (ص) اصل و لا اکره فی الدین^۱ را علم کرد^۲. حقوق مسلمانان و یهودیان و مسیحیان و بت‌پرستان یکسان شناخته شد (۳۹) و همه می‌توانستند آزادانه در دین و بزرگوار خویش استوار باشند و احمال آن را بر گزار کنند. ولی بسیاری از اوسیان و خزرجیان به طیب خاطر مسلمان شدند.

در مدینه جامعه دینی اسلامی شکل سازمان‌یافته‌تری پیدا کرد. تشریفات ساده و اصلی دینی معلوم و برقرار شد. تشریفاتی که بعدها فوق‌العاده مفصل و پیچ در پیچ گشت. نخستین مسجد احداث گردید. خانه‌ای بود ساده که در آن به حیاط گشوده می‌شد و ساختمانهای دیگر، آن را در میان گرفته بودند و به خانه پیامبر متصل بود. مسجد نه تنها نمازخانه بود، بلکه محل جلسات عمومی و پذیرایی (ی سیران و دیگران) نیز شمرده می‌شد. ساعات نمازهای روزانه مقرر و معین گشت. محمد (ص) در نماز وظیفه امام را ایفا می‌کرد، یعنی در پیشانی نمازگزاران قرار می‌گرفت. نخستین مؤذن نیز معین شده و برده پیشین، بلال حبشی، به این سمت منصوب گردید. وظیفه وی این بود که اذان گوید و مؤمنان را به نماز بخواند. قواعد وضو و غسل و روزه معین و مقرر گشت^۳.

جامعه دینی اسلامی، چنانکه گفتیم، مرکب بود از مهاجران مکی و انصار مدنی. در این جامعه هر چیزی که متی برخوردارند یعنی بود، بنا به اصل و انما المؤمنون اخوة نمی‌بود می‌شد. البته فکر برادری و برابری همه مسلمانان، به معنی مساوات اجتماعی واقعی نبوده (۴۰) زیرا وجود یک چنین مساوات در جامعه‌ای که مناسبات طبقاتی در آن تکوین یافته بوده، محال بود. در مواظ و دعوت محمد (ص) سخنی از مساوات طبقاتی در میان نبوده (۴۱) و از سوبالیزم تبعیضی (اتواریک) نیز صحبتی نبوده. ولی فکر «مساوات» مسلمانان در اسلام، صرف نظر از اصل و تبار و نسبت قبیله‌ای و طایفه‌ای ایشان - مقدمه مهمی بود برای اتحاد سیاسی، نخست اتحاد سیاسی اعراب مدینه و زن‌پس همه عرب. حتی این غفلتون مورخ و جلیسوف در

۱- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۵۶. ۲- درباره مساجد و تشریفات دینی در اسلام، به فصل دوم رجوع شود که مفصلاً شرح داده شد.

قرن چهاردهم میلادی (قرن هشتم هجری) می‌گفت که اگر شور و حرارت دینی که یاسر به پهلوان تلقین کرد، نمی‌بود ایشان قادر نبودند دولت مقتدی ایجاد کنند^۱...

دو دوران مدنه پامهای دولت اسلامی سراسر عربستان گفترده شد و اتحاد سیاسی واحه مدینه نطقه آن دولت بود. اسلام دیگر نه تنها جریانی دینی بلکه عاملی سیاسی نیز بود. انگیزه اتحاد عربستان و ایجاد خلافت همانا جریان تکوین جامعه طبقاتی بود (۱۳۲). ولی اسلام عاملی بود که آن جریان و اتحاد سیاسی را تسریع کرد. گروه بائنه کو چندهر اهلان پیامبر - اصحاب و یاصحاب مدینه دودهد نخستین خلقا طبقه اشراف جدید و قشر بالای طبقه نوین حاکمه را تشکیل دادند که پس از فترحات عرب به خردال تبدیل یافتند.

دو مدینه تفکیک قطعی مسلمانان از «اهل کتاب» صورت گرفت و نخست از یهودیان و از آن پس از مسیحیان نیز انفکاک پذیرفتند. و اسلام که نخست قدمه‌ای نوحید خواه و شکل نگرفته دینومی از لحاظ بود (۱۳۳) ایدل بعدینی شکل گرفت. البته این جریان در آن واحد صورت نگرفت. محمد (ص) پس از آنکه از یهود برید هنوز مدتی به اتحاد و نزدیکی با مسیحیان امید داشت. در جای از قرآن گفته شده که سخت‌ترین دشمنان مسلمانان همانا یهود و مشرکان (بت پرستان قدیمی عرب) هستند و دوستان صمیمی مسلمانان نصاری (مسیحیان) و روحانیان و راهبان یسانند.^۱ ولی محمد (ص) در پایان دوران اقامت خویش در مدینه با مسیحیان نیز قطع رابطه کرد و این عمل ظاهراً در زمانی صورت گرفت که نخستین تصادمهای مرزی با لشکریان روم شرقی (بیزانس) روی داد. قطع رابطه با یهود و نصاری کمتر بر اثر اختلافات دینی و بیشتر به‌دنبال نبوده که هر دو دسته محمد (ص) را به پیامبری نمی‌شناختند (۱۳۴). رابطه مسلمانان تنها با قبایل یهود مدینه منحصراً نبود، بلکه دشمنان پنهانی فراوانی در میان اوسیان و خزرجیان وجود داشتند که ظاهراً اسلام آورده بودند، ولی در نهان علیه پیامبر اقدم می‌کردند و می‌کوشیدند جامعه اسلامی را از درون متلاشی سازند. آنان به لقب «منافقان» ملقب گشتند (کلمه عربی «منافق» جمع آن «منافقون») که بعضی «دو رو» و «منظاره» است.

محمد (ص) پس از آنکه با اصحاب خویش به مدینه هجرت کرد قصد ترک بارزه علیه بزرگان بت پرست مکه نداشت. ظاهراً ایشان اندیشیدند که عملیات نجاری میبایزد به وسیله قطع طریق کثروانی که از مکه به سوریه وجود داشت و از نزدیکی مدینه می گشت، طبع کنند. در آغاز سال دوم هجرت (۶۲۳ م) مسلمانان به کثروان مکه حمله کرده اموال آنها را به غنیمت بردند. سال بعد حمله مسلمانان مدینه به کثروان مکه که از سوریه بازمی گشت، به صورت پیکاری واقعی درآمد

١- ابن خلدون، رتبة افراسي، ج ١، ص ٢١٣ - ٢- قرآن سورة آتة ٨٦٩. «وتجند امهاتناى مبادا للذين آمنوا، اليهود والذين اشركوا، وتجنبد الرجيم موده للذين آمنوا، الذين قالوا انما عاصينا ذلكم ان منهم قسبيد ورجاما واحد لا يسكرن» [٤].

که بهزوة بند معروف است (مارس سال ۶۲۲ م. سال سوم هجری).

مکیان در این نبرد شکست خوردند.^۱ جمعی از ایشان هلاک شدند و گروهی نیز اسیر گشتند. دویان کشتگان ابو جهل، سر سخت ترین دشمن اسلام، و حفظه، پسر ابوسفیان، و عده ای دیگر دینه می شدند. چند تن از اسیران واکه از دشمنان سر سخت اسلام بودند هلاک ساختند. و دیگر اسرا یا اسلام پذیرفته یا در برابر سر بها (فدیه) آزاد شدند.^۲ در این نبرد عباس عم محمد (ص) که نام برده شد - در صفوف ست پرستان مکی فروداشت و ییکار می کرد و به مساوت مسلمانان درآمد. وی را آزاد کردند و به سکه رفت و ظاهر اعلت آزادی این بود که به مواقت محمد (ص) عاملی خبیة مسلمین را به عهد گزیده بود.

روایت است که در هزوة بند ۳۱۷۲ مسلمان علیه ۶۰۰ مکی جنگیدند. فقط دو یا سه تن از مسلمانان اسب داشتند^۳ و سایرین با پیاده بودند، با شرسوار. محمد (ص) غنیمت جنگی را به بطوری تقسیم کرد که بهر سوار سه برابر دیگران رسد و خمس غنائم مختص پیامبر و خاندان او و پیمان و قبیله گردید. به گفته پیامبر، این شیوه تقسیم غنیمت به او «وحی» شده بود.^۴

این نبرد واجد لعبت عظیمی بود. شخص محمد (ص) در نقاط بسیار دور از مدینه مشهور شد و نفوذ وی در مدینه تقریباً ناسمجود گشت. در سال چهارم هجری (۶۲۵ م) بنی سال بعد، مسلمانان یاری دیگر به کثروان مکیان حمله بردند. ابوسفیان در جوساب، سعز او نفر از جنگیان مکه را علیه مدینه رهبری کرد. از ۱۰۰۰ تن مسلمان که علیه این حمله وارد کارزار شدند قسریب ۳۰۰ تن، از منافقان، به مدینه بازگشتند و دیگر مسلمانان مذکوره احد شکست خوردند. در این نبرد و اسدالله حمزه عم پیامبر شتر کشته شد. ولی مکیان از پیروزی خویش بهره نگرفتند و حتی برای تصرف مدینه کوششی بعمل نیاوردند و به منازل خویش بازگشتند شکست به نقاد کلام محمد و حیثیت او زبانی نرسانید. او علت ناکامیابی را، فقدان انتظامات و بیانات منافقان دانست.

در سال ۶۲۷ م (سال ششم هجری) ابوسفیان لشکر عظیمی علیه مدینه به راه افتادند (گویا مرکب از ده هزار نفر) که در آن گلشت از ۴ هزار مکی و جنگجویان قبایل متحد مکیان. حمله ای از مزدوران حشی نیز شرکت داشتند. خطر بزرگی مدینه را تهدید می کرد. ولی محمد (ص) و اصحاب او در ظرف مدت شش روز خندلی به دور مدینه احاطت کردند و سنگر ساختند.

۱- این حمله در ۲۲ ربیع الثانی، سری ۱۰، ۱۲۹۷. ۲- له ای. لاهران، (مستقل مزبور رجوع شود) این به همدا و لیل دراج اسلحه بردماری در مرستان می دانه ولی این دلیل قانع کننده نیست... ۳) به گفته یقین درباره فلت شمار اسبان در عربستان قبل از اسلام رجوع شود. ۴- قرآن، سوره ۵، ۳۱ و ۳۲ در اینجا آشکارا سخن از هزوة بند رفته است. درباره مقررات اسلام راجع به جنگ با کفار و غنائم رجوع شود به فصل دوم.

روایت است که این شیوه دفاع را سلمان فارسی که ایرانی و سابقاً اسیر شده به بردگی درآمده اسلام پذیرفته بود و یکی از صحابه نزدیک پیامبر شده بود بهایشان آموخت. لشکر دستان اسلام مدینه را محاصره کردند و قبيله يهودی بنی نضله کشتن کردند و لسی میان محاصره کنندگان اختلافاتی آغاز شد و دستجات مکی، که ابوسفیان در رأس ایشان بود، پس از سه هفته لشکرگاه را خالی کرده رفتند. دستجات دیگر قبایل نیز جز اینکه بهایشان ناسی شوند چاره‌ای نداشتند...

در سال ۶۲۸ میلادی (سال هفتم هجری) پیامبر به عنوان برگزای حج، به اتفاق ۱۵۰۰ تن از صحابه عازم مکه شد، ولی با دستجات مسلح مکی روبرو گشت. پس از مذاکرات طولانی که با سران قریش به عمل آورد پیسانی (عربی: «یمنه» که به معنی «پیمان‌شکن» است) دو حدیه به شرح زیر با مکیان منعقد نمود: جنگ ده سال متارکه شود. مسلمانان حق داشته باشند بدون اسلحه به زیارت مکه روند (قط حمل شمشیر مجاز بود)، محمد (ص) تمهید کرد به کاروانهای مکیان حمله نکند. دایان یسان محمد (ص) پیامبر نامیده نشده بود [۴۶].

محمد (ص) و سران صحابه این پیسان را يك موقفیت سیاسی می‌شردند؛ زیرا که تخشین باری بود که بزرگان قریش محمد را همچون طرف متساوی الحقوق شناخت بودند. ولی توده مسلمانان عادی که از حکومت بزرگان و نروتمندان مکه تفرقات و آرزوی ورود مظفرانه به مکه را در سر می‌پروراند فوق‌العاده ناراحت بود. این تخشین مودی بود که در جامعه مسلمانان اختلاف برور کرد. سران جماعت گرایش به طرف صلح با بزرگان مکه نشان می‌دادند و قشرهای پایین می‌کوشیدند بزرگان مزبور را سرنگون سازند.

غلا کلام و حیثیت محمد (ص) پس از پیسان حدیه یش از یش بالا گرفت. قبایل گوناگون عربی - به ویژه آنهاهی که با مکه خصومت می‌ورزیدند - حکومت سیاسی محمد (ص) را بر خویش پذیرفتند. پیامبر، نه همیشه، بلکه در ضمن انضاد یسان با ایشان اسلام آوردن آنان را طلب می‌کرد. برخی از قریشیان نیز که پیشتر دشمنان دستان اسلام بودند به طردگاه پیامبر می‌آمدند و اسلام می‌آوردند. از آن جمله خالد بن ولید و عمرو بن عاص بودند که بعدها هر دو از سرداران ناسی عملات اسلام گشتند. این مردون به دین بی‌اعتا بودند ولی می‌دیدند که اسلام به صورت نیروی سیاسی مؤثری درآمده که الحاق بنان بسیار نافع به نظر می‌رسد.

چنانکه بعد معلوم شد سران جامعه اسلامی می‌کوشیدند با بزرگان مکه صلح کنند. ولی البته برای محمد (ص) و اطرافیان وی چنین صلحی فقط در صورتی ممکن و مقصور بود که سران قریش، به ظاهر هم شده اسلام آوردند. دایان میان قریشیان مکه نیز نظر دیگری به اسلام پیدا کرده بودند. نه اینکه به ناگاه به وحشت خطاوند و رسالت رسول وی محمد (ص) ایمان

آورده باشند بلکه بدین سبب که اسلام به نظر ایشان نیرویی سیاسی آمد که سرزمین عربستان را به باری آن توان متحد ساخت. شخص ابوسفیان از دشمنی با محمد (ص) سر باز زد و حتی دختر خویش را به زنی بوی داد. این عمل در آن زمان نشان می داد که وی حاضر به انتقاد پیمان اتحاد سیاسی است. بزرگان بازرگانان مکه دك می کردند که این نیرو دمی توان به نفع خود مورد استفاده قرار داد. ممکن است که ابوسفیان و تنی چند از بزرگان مکه هم در آن زمان امکان فتح سرزمینهای غیر عربی را پس از حصول اتحاد عربستان، در نظر گرفته بودند؛ سرزمینهای که طرق بازرگانی کاروانی و بهری کرانه‌های دریای متوسط (مدیترانه) و آسیای آفریقا می کرد. فتح سرزمینهای دیگران در خروج و نجات از بحران اقتصادی به عربستان کمک می کرد، اما اینکه چنین فتوحانی را در تحت لوای اسلام بهتر می توان عملی کرد، این نکته در آن زمان قابل پیش بینی بوده.

در نخستین روزهای ژانویه سال ۶۳۰ م. (زمستان سال نهم هجری) محمد (ص) به ده هزار تن مرد جنگی، مرکب از اهل مدینه و قبایل متحد، به مکه نزدیک شد. میکان تعدادك دفاع می دیدند. عباس که عطا طرف یاسر را گرفته و اسلام پذیرفته بود در اردوگاه حضور بهم رسانید. عباس ملاقاتی بین محمد (ص) و اطرافیان وی با ابوسفیان ترتیب داد و ابوسفیان قرار تسلیم مکه را با شرایطی که برای خاندان او دوستانه نافع بوده با محمد (ص) گذاشت. امنیت همه میکانی که در خانه‌های خویش ماند و با در محوطه کعبه پناه گرفته و پسا در حیات و خانه ابوسفیان پناهنده شوند تأمین گشت و قرارداد ایشان از تعرض مصون باشند و فقط در قریب ده تن از دشمنان لجوج اسلام از شمول این ضرر عمومی مستثنی بودند. میکان تعهد کردند که اسلام آورند... ورود لشکر اسلام به مکه تقریباً بدون خونریزی صورت گرفت. کعبه را از وجود بنان پاک کرده به مسجد الحرام و معبد مسلمانان تبدیل ساختند. بدیهی است که اسلام آوردن برخی از بزرگان افراد قریش افزودی عقیده نبود و يك ضرورت سیاسی بود.

حساب ابوسفیان درست درآمد. وی و اعضای خاندان بنی‌سبه و بزرگان طرفدار او نه تنها موقعیت ممتاز خویش را در مکه حفظ نمودند، بلکه در میان سران دولت عربی اسلامی نقش برجسته‌ای را بازی کردند. و در حدود ۱۴ سال بعد عثمان بن عفان که یکی از اعضای خاندان اموی بود در رأس دولت مزبور قرار گرفت و قریب پانزده سال بعد از آن، معاویه فرزند ابوسفیان دودمان اموی (بنی‌سبه) را به عنوان حکام خلافت عربی بنیان نهاد. خوشبختانه و خواص ابوسفیان به تمام معنی و بعد اکثر از منافع فتوحات بزرگه اعراب بهره‌گرفتند و اراضی جدیدی را در سوریه و دیگر نواحی به انضمام روستایان متصرف و مقیم آن اراضی تصاحب کردند و بزرگان بسیار و اموال گوناگون از غنائم جنگی به دست آوردند.

دولتی سالهای نهم و دهم هجری (۶۳۱-۶۳۰ م.) واحه طائف و بخش اعظم شمریزه

مری، به‌ناچار سر بهطاعت محمد (ص) نهادند. در اکثر موارد این اطاعت با قبول اسلام و بتشکی توأم بود. در آغاز اسر، محمد (ص) به‌اسلام آوردن ظاهری ایشان اکتفا می‌کرد و رضا می‌داد و معتقد بود که ایمان واقعی بعد پدید خواهد آمد و اگر درنسل اول ظهور نکرد در نسلهای بعدی پدید خواهد آمد. این حساب بعدها درست درآمد. و چیزی نگذشت که مردم سراسر شبه جزیره عربستان به‌دین اسلام درآمدند.

پس از تسلیم مکه نیز محمد(ص) کماکان در مدینه مفر داشت. محمد(ص) با اینکسرود رئیس سیاسی تقریباً سراسر عربستان شده بود، با این‌همه لقب «ملک» (۳۷) بر خویش ننهاد. زندگی وی ساده بود و بازندگی افراد معمولی فرقی نداشت. با این‌حال نسبت به زندگی وی قبل از هجرت محسوسی جزئی‌تغییری در آن پدید آمد. پیامبر پس از مرگ خدیجه زنان دیگری گرفت. وی در سال مرگ خویش نوزد داشت و بر وی هم در مدت حیات ۱۲ زن گرفت - به‌لشای کیزان. ظاهراً در این مورد حق با او. بارتولداست که می‌گوید محرک این امر بیشتر عقیده دیرین اعراب بود که می‌گفتند وجود حرم برای حفظ شایستگی هر رئیس سیاسی ضرورت دارد. انگیزه ازدواج وی با عایشه دختر ابوبکر، و خضه، دختر عمرو بن عبدالمطلب، دختر ابوسفیان، و جز آنان غیر از این نبود که می‌خواست با هم‌زمان و با متعلانی که اتحاد با ایشان ضروری بود، روابط شخصی خوبش را با پیوند ازدواج استوارتر سازد (۳۸).

وی عقیده داشت که مخلوقند او را که پیامبر است مجاز ساخته ناعده‌ای زن گیرد (۳۹). ولی برای دیگر مسلمانان شمار زنان عقیداً به‌چهار محدود ساخت و فرود سلطان در آن واحد بیش از چهار زن نمی‌تواند داشته باشد. محمد(ص) گفته از این، تعدد زوجات را مورد تشوین قرار نمی‌داد.

خود پیامبر درصدد جمع مال بر نی‌آمد و گراشی به تجمل نداشت ولی زندگی خانواده و اعضای خاندان خویش را تأمین کرد و مقرر فرمود که خمس هر غنیمت جنگی باید برای نگهداری و احاشه پلزمان‌دگان و برای قربای رسول و همچنین یوگان و پسران خازنایی که در جهاد کشته شده‌اند و ساکن و این سیل اختصاص یابد.

وضعیت محمد(ص) نیز در دوران زندگی در مدینه نسبت به آنچه قبل از هجرت بود دچار دگرگونی گشت. توجه این مقال آنکه: اگر محمد (ص) درمکه مبلغ دینی ناشناخته و مردود بود، در مدینه به‌رجلی سیاسی (۴۰) و حاکم مقنن بدل گشته بود. وی نشان داد که سیاستمداری با استدلال و پیشوای جنگی داهی و هنرمندی است...

۱- اگر می‌خواست می‌توانست به‌عقل از پادشاهان بن و سلاطین و پادشاهای عربی مانند شامیان در لیبی و لیبیان و در غرب فران و بنی‌کنه مدینه چنین کند. ۲- قرآن، مود، ۳۳، آیه ۵. ۳- در این باره به فصل دوم بنگرید. ۴- قرآن، سوره، آیه ۴۱. ۵- درباره دیگر قوانین صدی به فصل دوم رجوع شود.

محمد (ص) زود پیرشد. دد بهاد سال ۶۳۲م (سال دهم هجری) آخرین حج را ازمدهنه
 بهمهکه بر گزارد کرد. ولی دد تا بهستان همان سال بهتری شد و دد ۱۲ ربیع الاول [و بنا بر روایات
 شبهه، دد ۲۸ صفر] سال یازدهم هجری (۸ ژوئن سال ۶۳۲م) بسدود حیات گشت. دستوری
 برای پس از مرگه خویش باقی نگذاشته بود [۴۱]. ظاهراً نه او و نه صحابه وی، انتظار نداشتند
 که مرگه بهاین زودی بهسر اغش آید. وی را دد مدینه بهشاک سپردند. مدفن وی بهدعا زیارتگاه
 دوم (بعد از کعبه) و ممکن متبرک مسلمانان گشت.



اسلام در ایران

ظهور ملایک سنی و شیعه و خوارج

پس از مرگ ناگهانی محمد (ص) منافقانی میان مهاجران و انصار در گرفت که به واسطه بر اثر نفوذ کلمه نصر (۴۳) رنج شد و مدتی در طرفه بر بگردا بستند پس جامعه اسلامی (و در همین حال رئیس دولت عربی، زیرا در آن زمان میان مفهوم جامعه عربی و دولت تفاوتی قابل نبودند) ساختند (۴۴). ابو بکر و جانشینان وی در خلیفه خواندند، یعنی «جانشین» (پیامبر) ^۱ «خلیفه» کلمه ای است عربی، جمع آن خلفاء. از پیش خلیفه، یعنی «پرووی کردند» (بعثت کسی رفتن) و «جانشین (کسی) شدند». دوران سی ساله حکومت نخستین خلفای چهارگانه: یعنی ابو بکر (۱۱ تا ۱۳ هـ) و عمر اول ابن الخطاب (۱۳ تا ۲۳ هـ) و عثمان بن عفان (۲۳ تا ۳۵ هـ) و علی بن ابیطالب (۳۵ تا ۴۱ هـ) ^۲ عهد فتوحات بزرگ اعراب بوده است. این پیروزیها بر اثر جنگهایی که از ۶۰۲ تا ۶۲۸ میلادی، میان ایران ساسانی و بیزانس (روم شرقی) جریان داشت و هر دو طرف را ضعیف و فرسوده کرده بود، نهیل می گشت. یکی از علت های پیروزی اعراب در ایران، گرایش های تک روی و انفکاک از دیگران بود که در میان ایران قوای آن زمان (دقتانان) حکمفرما بود و باعث ضعف حکومت مرکزی که «شاهنشاه» نمادگی آن را داشت، می شد.

ما از جریان فتوحات اعراب در سرزمین های روم شرقی (بیزانس) سخن نمی گوئیم، زیرا که شرح آن پیروزیها از حلقه این کتاب دور است و فقط تذکر می دهیم که نهفت کشورگشایی اعراب در آن واحد علیه نواحی بیزانس و ایران ساسانی - هر دو - آغاز گشت. اعراب در فاصله

۱- البته هیچ یک از خلفاء سر بر است و جارت آنها صلوات که خوبترند و ایست پیامبری داده زیرا محمد (ص) قبل از اسلام کرده بود که پیامبر با همین است و درباره حقیقت قدرت علیه و فصل ششم در موعود شود. ۴- در روایات بعدی، سنان اهلانرا به نام «خطای دانم» (عربی) خوانده و دوران اهلان را عهد مسعودی نامیده که در آن دین حق اسلامی و حکومت دین حکمفرما برقرار بوده است. ولی در واقع باید گفت که سیاست داخلی عرب از این چهار خلیفه با سه دیگر تفاوت داشت.

سالهای ۶۳۲ و ۶۴۲ م (۱۳ و ۱۴ هجری) شطین و سوره و بینالنهرین علیا و مصر را مسخر ساختند. و تسخیر سرزمینهای قفقاز که در سال بیستم هجری (۶۴۰ م) آغاز شده بود فقط در آغاز قرن دوم هجری انجام پذیرفت. اعراب چندبار به آبای صغیر حطوط شدند ولی هرگز نتوانستند بطور استوار در آن خطه استقرار یابند. در آغاز قرن دوم هجری (هشتم میلادی) سرزمین امپراطوری روم شرقی (بیزانس) و قلمرو خلافت عربی تثبیت یافت و از جبال تاودوس و بخشهای علیای رود فرات می‌گفتند. بر روی هم اعراب دوسوم منصرفات بیزانس را از آن امپراطوری مترع کرده منصرف شدند.

سرنوشت ایران ساسانی دگرگونه بود. در آغاز سال ۶۳۳ م (۱۲ هجری) اعراب بمصر گردگی مثنی بن حارثه وارد قلمرو ساسانیان دینالنهرین شدند و دماوس (اسفند - سرودین) همان سال حیره را که پایتخت لخمیان بود گرفتند. مثنی پس از آنکه دغزو و ذاتالاسل^۱ فاتح شد از رود فرات گذشت. دماه مه (دیدیشت) همان سال خالد بن ولید ایرانیان را شکست داد. در آغاز سال ۶۳۲ م (۱۳ هجری) خالد بمسوره (شام) منتقل شد. زان پس ایرانیان قتلانه وارد عمل شدند. در نوامبر (وسط پاییز) سال ۶۳۲ م (۱۳ هجری) رستم سرفار ایرانی و سپیدخرسان که پیش از آن، در اسفند شاهنشاهی یزدگرد سوم، نواده خسرو دوم (که کودکی بود)، بر تخت سلطنت ویها یاری کرده بود، لشکر عرب را محاصره کرد (تخت آزادشان گذاشت تا از فرات بگذرند) و شکست سختی در جنگ جسر (۱۳۴) - دیریمونجسری که بر سر راه حیره به نیفون (مناخین) بر فرات بسته بودند - وارد آورد. بر اثر حضور ذهن و جدیت مثنی، اعراب از محاصره نجات یافته نتوانستند بار دیگر از فرات بگذرند. ولی در سال ۶۳۵ م (۱۶ هجری) در حرب بوب نزدیک حیره گروه عظیمی از ایرانیان را که تحت فرمان سردار مهران بودند نابود ساختند.

دولت یزدگرد سوم دانست که تا آن زمان خطر اعراب را کم گرفته است، پیویژه که دهمان اوان خبر پیروزی اعراب بر لشکر صفی بیزانس دیریمونک (یکی از شاهنمای نهر رودن)^۲ بمهران رسید. پیش از آن سپید رستم تصمیم گرفته بود همه دستهای لشکری را از سراسر نواحی ایران گرد آورده و همه طقات سپاهی (ادشتاران) را فراخوانده بود. گرد آمدن و تسلیح این همه پیش از يك سال بطول انجامید. فقط در پاییز سال ۶۳۶ م (۱۵ هجری) سپاه عظیم ایران در محفل قادسیه نزدیک حیره اردو زد و اعراب نیز در نزدیکی آن مستقر گشتند. عمر، سعد بن ابی وقاص را که یکی از مهاجران قدیمی بود، بمفرمانهای لشکر عرب منصوب کرد. سواران ایران که بهترین سلاح مسلح بودند و پیلان عظیم الجثه، حامل هودجهای تیراندازی، بمحمله داشتند

۱- وجه این لقب آن است که بموازی ایرانیان درمنوف مسلم، خود را یزدیمونک می‌نامیدند.

به اعراب به نظر حقارت می نگریستند. اعراب آفتاب سوخته، گردآلوده و شتر بانانی پشمالو بودند والبته ژنده پتن و پوست پارهای به پای برهنه داشتند. غلات شمشیرشان از جل کهنه و سپرهایشان از پوسه گاو بود.

جنگ قادسیه (د آغاز سال ۶۳۷/ ۱۶ هـ) سه روز و بهر اوی چهلار روز طول کشید. زد و خورد بسیار سخت و لجوجانه بود. چند گروه از لشکر بان نخلداران (نخلداران - شاعران دگان، ایران) ارمی نیز دوصوف ایرانیان می جنگیدند. ولی دظرف همان روزها به اعراب از سوره کلمه رسید. روز آخر باد شدیدی برخاست و ابری از شن و ریگ را به طرف سلحشوران ایران برانگیخت (واعراب این پدیده را یاری از طرف خدا شمردند) و پیروزی اعراب را مسلم ساخت. سپید رستم دد جنگ هلاک شد و ددفش بزرگ دولت ایران به دست اعراب افتاد.

ددهار یزدگرد سوم چون خبر شکست قادسیه را ددافت داشت به شهاب پانخت ساسانیان بنی تیفون را دها کرده به طوان، دد کره های زاگروس گریخت. چیزی نگذشت که پانخت متروک به دست اعراب افتاد (لوتن ۶۳۷/ ۱۶ هـ) گرچه ددقای از این شهر به عمل نیامد، ولی چون ساکنان آن نتوانست بودند یسانی ددباره تسلیم پانخت با اعراب متعقد کنند، تیفون طعمه غرقاب و غارت شد. و مردم آن بخشی مقتول و بخشی به بردگی پسرده شدند. جمع بهای خاتم (وجه نقد و اشیاء قیمتی) به ۹۰۰ میلیون ددعم سرزد.

اعراب باری دیگر ایرانیان را ددجلولا - مشرق ددله - (د دیاسان سال ۶۳۷/ ۱۶) شکست دادند و سراسر حوضه دوشط فرات و ددله (عراق) را به زیر فرمان خویش ددآوردند. دداین سرزمین ددشهرهای اردوگاه یا معسکر ایجاد شد، از قبیل بصره دد نزدیکی معب شط - العرب به تبلیغ فارس (۶۳۵/ ۱۲ هـ) و کوفه دد مغرب فرات نزدیک حیره (۶۳۸/ ۱۷ هـ). این شهرها به صورت مراکز اداری و حکومتی ددآمدند و بعدها از مراکز بزرگ معارف عربی گشتند. عراق سرزمینی بود مسکون توسط ساسانیان، یهودیان، آرامیان، و ناهلی یهودیان - و بدین سبب ددملت نسبتاً کوناهی عرب شد.

اعراب پس از آنکه حلوان را (د ۶۴۰/ ۱۹ هـ) اشغال کردند به سوی اصفهان نجه ایران به حرکت ددآمدند. یکبار قاطعی که ددنهاوند - جنوب همدان - دد گرفت نیز به پیروزی اعراب منجر شد. فیروزان، سردار ایرانی، ددیکار کشته شد (۶۴۲/ ۲۲ هـ) و اعراب ددنجان و قزوین و ری (نزدیک تهران کونی) و قوس را به تصرف ددآوردند. قزوین به موجب یسانی که با اعراب بست به زیر فرمان ایشان ددآمد. ددسال ۶۴۴ (۲۴ هـ) اعراب همدان و قس و کاشان و اصفهان را تصرف کردند و یزدگرد سوم ناگزیر از آنجا به امشتر فارس گریخت. اعراب ددهمان سال از راه دریا از بحرین و از طریق خشکی - از خوزستان - وارد فارس شدند. دهقانان پارسی مقاومت دلیرانه و مستندی ددمقابل اعراب ایران داشتند. اعراب لشکر دهقانان را که شهرک، مرزبان

پارسی، در رأس ایشان قرار داشت ددلی، یگاری خونین در دهر، نزدیک توج، شکست دادند. استخر بموجب عهدنامه‌ای که در ۶۲۸هـ (۱۲۲۸) با ابوموسی اشعری منعقد نمود سر بهرمان تازیان نهاد ولی سال بعد ساکنان آن شهرشورش کرده افراد پادگان حرب را به قتل رسانیدند. اعراب بی‌درنگ استخر را محاصره کرده تسخیر نمودند و ویران ساختند و قریب ۴۰ هزار تن از مردان را به بعلاکت رسانده.. زنان و کودکان را به بردگی بردند (۶۲۹/۵۲۹). پیشوایان حرب به هنگام تسخیر پارس اراضی بسیاری را به تصرف خویش در آورده غصب کردند. خانواده حنظلین نیمه لعل بحرین - از لحاظ ثروت در میان زمینداران پارسی مقام اول را سرافز کرد؟ ولی بسیاری از دهقانان ایرانی پارس نیز پیمانهای با فاتحان بسته سر به طاعت ایشان نهادند و اراضی و قلاع و حقوق و امتیازات خود را فدای خویش را حفظ کردند.

یزدگرد سوم به کرمان و از آنجا به مینان گریخت (۶۲۹/۵۲۹) و چون اعراب در نواحی مزبور رخنه کردند شاهنشاه ساسانی بهرمان گریخت (۶۵۰/۵۳۰) و وضع وی بسیار غم‌انگیز بود. یزدگرد سوم پس از جنگ نه‌نهادن نه‌لشکر داشت نه قدرت، و با گروهی کوچک از لشکریان و همراهان از سرزمینی به سرزمینی نقل مکان می‌کرد و به پایداری امیران و شاهزادگان کوچک تابع خویش امید بسته بود. عده ابلان به ویژه در مشرق ایران بسیار بود. ولی ایشان باری به شاهنشاه ناتوان ایران داکاری بی‌منی می‌شمارند، و هر يك از ایشان می‌کوشید تا هر چه زودتر یزدگرد را به دستگیری دیگر سیارد و رسیدی اخذ کند که شاهنشاه را زنده و تعدست تحویل داده و بدین سبب دیگر مشورتی ندارد. گسراشهای تجزیه طلبی و تکه‌دوی خودالهای زمیندار ایران، یکی از علل از دست دادن استقلال آن کشور بوده است. برخی از زمینداران محلی ترجیح دادند پیمانهای با فاتحان منعقد کنند و خراج بپردازند و در مقابل، اراضی و حقوق خود را فدای خویش را حفظ کنند. بعضی دیگر دلیرانه علیه اعراب جنگیدند ولی پایداری ایشان بطور متفرق بود و اعراب يك يك آنان را به تفریق و جفاگانه از پای در آوردند.

دسال ۶۵۱هـ (۵۳۱) اعراب بهرمان را تصرف کردند.^۴ یزدگرد سوم به واحة مرو گریخت. ولی ماهوری، شاهزاده محلی، بهوی خیانت ورزید. نخست بیان وی و ترکان مسلحی که در ناحیه بلخ چاند زده بودند نزاعی برانگیخت و چون یزدگرد در جنگ نزدیک مرو آخرین لشکریان خویش را از دست داد و با عده قلیلی از همراهان (به روایتی فقط يك نفر) پیاده به

۱- اگر سران حرب به خود جماعت مسلمین این کار را می‌کرده البته نام «نصیب» روی این عمل گذاردن درست نیست ولی آنها به نصیبی چنین کرده با بر این گفته غصب هدایت نمود سادل است. - ۲- اسطوری، ص ۱۵۸. ۳- حرساندولرون و سلی از حالا و بیشتر بود. ولاحه تنها بود و مرد و بلخ و هرات، پنی شمال شرقی ایران و جنوب ترکستان خودی کنونی و شمال و غرب افغانستان فعلی جزو حرسان محسوب می‌شد.

دروازه مرو رسیده ماهوی وی را به شهر راه نداد. درباره مرگ یزدگرد روایت‌های گوناگون وجود دارد. اکثر این روایات حاکی از آن است که یزدگرد به آسیای دکرانه رود مرخساب پناه برد و آسیابان به طمع تصاحب جواهرات شاهنشاهی را شبانه دغصواب به قتل رسانید (بهروایتی بنا به فرمان سری ماهوی) و نمش او را به رود افکند. نمش را مسیحیان محل پیدا کردند و لمسق (پامطران) مرو به نام الیاس، آخرین شاهنشاه ساسانی را به خاک سپرد، زیرا جسد او (شیرین سعادتمند) زنی سوری و زوجش محبوبه خسرو پرویز بود و شیرین از مسیحیان ابرسان حمایت می‌کرد.^۱ روایت دیگری وجود دارد که سنگتراشی یزدگرد را کشت و اموالش را غارت کرد و ساکنان مرو جسد او را در تابوتی چوبی نهاده به خاک سپردند.^۲ ماهوی به اطاعت اعراب درآمد و تعهد کرد فرامشی به صورت گندم و جو و اشیاء قیمتی و وجه نقد بپردازد که جمع آن به یک میلیون دهم سمری زده.

دسال ۶۵۱ (۸۳۱) شاهنشاهی ساسانی سقوط کرد. و همگی ایران تقریباً، تا آمودریا (جیحون) (از شمال شرق) مسخر اعراب گشت. فقط نواحی بلخ و غوغوزا بلستان و کابل و سرزمینهای کرانه دریای خزر، یعنی دیلم و گیلان و طبرستان مستقل باقی ماندند. مردم نواحی مزبور لیو جان به پایداری کردند و به مسامحیت شدند (بلخ به طور قطع دسال ۷۰۷/۸۸۹) ولی دیلم و غور و کابل مسخر اعراب نگشتند. دجربان تسخیر ایران نواحی بسیار زبان دیند و امیران فراوان از کور و اثاث و مردم صلح جوی شهرها و دهات، به ویژه از عراق و خوزستان و پارس به بردگی برده شدند. ولی بسیاری از شهرها و دهقانان زمیندار با سرداران عرب عهد بسته مطیع ایشان شدند و پرداخت خراج را به عهد گرفتند. مثلاً مرزبان نیشابور تعهد کرد ۷۰۰ هزار دهم وجه و ۲۰۰ کیسه زعفران بدهد و دهقان ایبورد پرداخت ۲۰۰ هزار دهم را به عهد گرفت و...^۳ بلاذری مضمون بسیاری از این گونه عهدنامه‌ها را نقل کرده و گاه در آثار دیگر مودخان نیز دیده می‌شود. علی‌الرسم این پیمانها آزادی اموال دینی ساکنان (زرتشتی، مسیحی و یهود) را تضمین می‌کردند و حفظ و آزادی شخصی و اموال ایشان را تأمین می‌نمودند. مردم محل دعوای متعهد می‌شدند حکومت دولت عرب و مسلمانان را بر خویششان بستانند و بطلب خیانت نروزدند و فرامشی به یکباره بپردازند و زن پس مرتباً جز به و عولوسی را که برای اهل دمه وضع شده نأدیه کنند.

تسخیر ایران به دست اعراب و ورود آن کشور در ظلم و خلافت، هواب چندی به دنبال داشت. نخست اینکه تازیان اعم از مسکن یافته و یا چادرنشین - به صورت قباایل کامل - به ایران نقل مکان کردند. به طوری که و. بارتولد خاطر نشان کرده، مهاجرت اعراب و فولاد به شکل احداث اردوگاههای نظامی، که مسکن حاکم منصوب از طرف خلیفه نیز بوده، صورت

گرفت و ثانیاً بدوین عرب اراضی معینی را تصاحب و تصرف کردند. این اردوگاهها به سرعت به صورت مراکز زندگی شهری درآمدند و بعضی از این نقاط فرهنگ مشترک اسلامی بوجود می آمدند.^۱ حتی در قرن دوم میلادی (قرن چهارم هجری) در بسیاری از شهرهای ایران مثلاً در کم، اعراب اکثریت ساکنان را تشکیل می دادند و زبان عربی در بلاد حکمفرما بوده. چنانکه پیشتر گفتیم حمله کبیری از زمینداران عرب در سرزمین ایران پدید آمدند. اراضی دولتی یا دیوانی، قسمت خطی از زمینها را تشکیل می داد. روستایان ساکن در این اراضی، پشت اندوشتن سزادرمان و با مستأجران آن زمینها بودند. دولت به وسیله دستگاه مالی خویش مستقیماً از آنان بهره کشی می کرد. در عراق و خوزستان و شاید برخی نواحی دیگر، اراضی دولتی از انواع اراضی وسیع تر و بیشتر بود. اعراب زبان عربی را به عنوان زبان دسی وادی و دینی (برای مسلمانان) با خود به ایران آوردند. ولی فرهنگ و تمدن ایران از میان نرفت و نبرد، بلکه در اعراب نیز تأثیر کرد. حاصل از فتوحات تازه زبان نگاشت کهن در اواسط قرن دوم هجری (ششم میلادی) بسیاری از آثاریات ادبی پارسی میانه (پهلوی) به زبان عربی ترجمه شد. ولی با این همه زبان عربی در ادبیات حکمفرما و برای همه کشورهای آسیای غربی و افریقای شمالی منزلت زبان بین الملل را پیدا کرده بود. فتوایهای دهقان ایرانی زبان عربی را قرا می گرفتند (و نه کمتر از اعراب بدان زبان آشناسند). در فاصله قرن ششم و دوم میلادی (دوم و چهارم هجری) در ایران و آسیای میانه اشعاری از خود به زبان عربی می گفتند و منظومانی به آن زبان بوجود می آوردند.^۲ ایرانیان و حتی ایرانیان میهن دوست که به نهضت ضد عربی و جنبش فرهنگی ایران پرستانه (که اصطلاحاً شویبه نامیده می شده) متشب بودند نیز به زبان عربی می نوشتند. القبا و خط عربی نیز به صورت ذات زبان عربی و اسلام میان ایرانیان انتشار یافت و القبا و پیشین آرمی - پهلوی را (که آن هم ریشه سامی داشت) از میان برد کرد.

زبان پارسی، (در مرحله نوین تکامل خویش - که اصطلاحاً زبان پارسی نوین و بافارسی، و بدیگر سخن «دری» نامیده می شود) نقطه آغاز قرن سوم هجری (نهم میلادی) در عالم شعر احیا شد - (نصفه عباس سرورزی [۱۴۵]، ۱۹۴، ۹۷-۹۸) و در تألیفات ناسرینی^۳ و جنرایبی^۴ زبان فارسی در نیمه دوم قرن چهارم هجری (دوم میلادی) نفوذ کرد و در قرن پنجم

۱- و. و. بارو و مسوحيان اسلام ص ۴۰. ۲- ۱. ۱. ۱. ۲. ۳. ۴. ۵. ۶. ۷. ۸. ۹. ۱۰. ۱۱. ۱۲. ۱۳. ۱۴. ۱۵. ۱۶. ۱۷. ۱۸. ۱۹. ۲۰. ۲۱. ۲۲. ۲۳. ۲۴. ۲۵. ۲۶. ۲۷. ۲۸. ۲۹. ۳۰. ۳۱. ۳۲. ۳۳. ۳۴. ۳۵. ۳۶. ۳۷. ۳۸. ۳۹. ۴۰. ۴۱. ۴۲. ۴۳. ۴۴. ۴۵. ۴۶. ۴۷. ۴۸. ۴۹. ۵۰. ۵۱. ۵۲. ۵۳. ۵۴. ۵۵. ۵۶. ۵۷. ۵۸. ۵۹. ۶۰. ۶۱. ۶۲. ۶۳. ۶۴. ۶۵. ۶۶. ۶۷. ۶۸. ۶۹. ۷۰. ۷۱. ۷۲. ۷۳. ۷۴. ۷۵. ۷۶. ۷۷. ۷۸. ۷۹. ۸۰. ۸۱. ۸۲. ۸۳. ۸۴. ۸۵. ۸۶. ۸۷. ۸۸. ۸۹. ۹۰. ۹۱. ۹۲. ۹۳. ۹۴. ۹۵. ۹۶. ۹۷. ۹۸. ۹۹. ۱۰۰. ۱۰۱. ۱۰۲. ۱۰۳. ۱۰۴. ۱۰۵. ۱۰۶. ۱۰۷. ۱۰۸. ۱۰۹. ۱۱۰. ۱۱۱. ۱۱۲. ۱۱۳. ۱۱۴. ۱۱۵. ۱۱۶. ۱۱۷. ۱۱۸. ۱۱۹. ۱۲۰. ۱۲۱. ۱۲۲. ۱۲۳. ۱۲۴. ۱۲۵. ۱۲۶. ۱۲۷. ۱۲۸. ۱۲۹. ۱۳۰. ۱۳۱. ۱۳۲. ۱۳۳. ۱۳۴. ۱۳۵. ۱۳۶. ۱۳۷. ۱۳۸. ۱۳۹. ۱۴۰. ۱۴۱. ۱۴۲. ۱۴۳. ۱۴۴. ۱۴۵. ۱۴۶. ۱۴۷. ۱۴۸. ۱۴۹. ۱۵۰. ۱۵۱. ۱۵۲. ۱۵۳. ۱۵۴. ۱۵۵. ۱۵۶. ۱۵۷. ۱۵۸. ۱۵۹. ۱۶۰. ۱۶۱. ۱۶۲. ۱۶۳. ۱۶۴. ۱۶۵. ۱۶۶. ۱۶۷. ۱۶۸. ۱۶۹. ۱۷۰. ۱۷۱. ۱۷۲. ۱۷۳. ۱۷۴. ۱۷۵. ۱۷۶. ۱۷۷. ۱۷۸. ۱۷۹. ۱۸۰. ۱۸۱. ۱۸۲. ۱۸۳. ۱۸۴. ۱۸۵. ۱۸۶. ۱۸۷. ۱۸۸. ۱۸۹. ۱۹۰. ۱۹۱. ۱۹۲. ۱۹۳. ۱۹۴. ۱۹۵. ۱۹۶. ۱۹۷. ۱۹۸. ۱۹۹. ۲۰۰. ۲۰۱. ۲۰۲. ۲۰۳. ۲۰۴. ۲۰۵. ۲۰۶. ۲۰۷. ۲۰۸. ۲۰۹. ۲۱۰. ۲۱۱. ۲۱۲. ۲۱۳. ۲۱۴. ۲۱۵. ۲۱۶. ۲۱۷. ۲۱۸. ۲۱۹. ۲۲۰. ۲۲۱. ۲۲۲. ۲۲۳. ۲۲۴. ۲۲۵. ۲۲۶. ۲۲۷. ۲۲۸. ۲۲۹. ۲۳۰. ۲۳۱. ۲۳۲. ۲۳۳. ۲۳۴. ۲۳۵. ۲۳۶. ۲۳۷. ۲۳۸. ۲۳۹. ۲۴۰. ۲۴۱. ۲۴۲. ۲۴۳. ۲۴۴. ۲۴۵. ۲۴۶. ۲۴۷. ۲۴۸. ۲۴۹. ۲۵۰. ۲۵۱. ۲۵۲. ۲۵۳. ۲۵۴. ۲۵۵. ۲۵۶. ۲۵۷. ۲۵۸. ۲۵۹. ۲۶۰. ۲۶۱. ۲۶۲. ۲۶۳. ۲۶۴. ۲۶۵. ۲۶۶. ۲۶۷. ۲۶۸. ۲۶۹. ۲۷۰. ۲۷۱. ۲۷۲. ۲۷۳. ۲۷۴. ۲۷۵. ۲۷۶. ۲۷۷. ۲۷۸. ۲۷۹. ۲۸۰. ۲۸۱. ۲۸۲. ۲۸۳. ۲۸۴. ۲۸۵. ۲۸۶. ۲۸۷. ۲۸۸. ۲۸۹. ۲۹۰. ۲۹۱. ۲۹۲. ۲۹۳. ۲۹۴. ۲۹۵. ۲۹۶. ۲۹۷. ۲۹۸. ۲۹۹. ۳۰۰. ۳۰۱. ۳۰۲. ۳۰۳. ۳۰۴. ۳۰۵. ۳۰۶. ۳۰۷. ۳۰۸. ۳۰۹. ۳۱۰. ۳۱۱. ۳۱۲. ۳۱۳. ۳۱۴. ۳۱۵. ۳۱۶. ۳۱۷. ۳۱۸. ۳۱۹. ۳۲۰. ۳۲۱. ۳۲۲. ۳۲۳. ۳۲۴. ۳۲۵. ۳۲۶. ۳۲۷. ۳۲۸. ۳۲۹. ۳۳۰. ۳۳۱. ۳۳۲. ۳۳۳. ۳۳۴. ۳۳۵. ۳۳۶. ۳۳۷. ۳۳۸. ۳۳۹. ۳۴۰. ۳۴۱. ۳۴۲. ۳۴۳. ۳۴۴. ۳۴۵. ۳۴۶. ۳۴۷. ۳۴۸. ۳۴۹. ۳۵۰. ۳۵۱. ۳۵۲. ۳۵۳. ۳۵۴. ۳۵۵. ۳۵۶. ۳۵۷. ۳۵۸. ۳۵۹. ۳۶۰. ۳۶۱. ۳۶۲. ۳۶۳. ۳۶۴. ۳۶۵. ۳۶۶. ۳۶۷. ۳۶۸. ۳۶۹. ۳۷۰. ۳۷۱. ۳۷۲. ۳۷۳. ۳۷۴. ۳۷۵. ۳۷۶. ۳۷۷. ۳۷۸. ۳۷۹. ۳۸۰. ۳۸۱. ۳۸۲. ۳۸۳. ۳۸۴. ۳۸۵. ۳۸۶. ۳۸۷. ۳۸۸. ۳۸۹. ۳۹۰. ۳۹۱. ۳۹۲. ۳۹۳. ۳۹۴. ۳۹۵. ۳۹۶. ۳۹۷. ۳۹۸. ۳۹۹. ۴۰۰. ۴۰۱. ۴۰۲. ۴۰۳. ۴۰۴. ۴۰۵. ۴۰۶. ۴۰۷. ۴۰۸. ۴۰۹. ۴۱۰. ۴۱۱. ۴۱۲. ۴۱۳. ۴۱۴. ۴۱۵. ۴۱۶. ۴۱۷. ۴۱۸. ۴۱۹. ۴۲۰. ۴۲۱. ۴۲۲. ۴۲۳. ۴۲۴. ۴۲۵. ۴۲۶. ۴۲۷. ۴۲۸. ۴۲۹. ۴۳۰. ۴۳۱. ۴۳۲. ۴۳۳. ۴۳۴. ۴۳۵. ۴۳۶. ۴۳۷. ۴۳۸. ۴۳۹. ۴۴۰. ۴۴۱. ۴۴۲. ۴۴۳. ۴۴۴. ۴۴۵. ۴۴۶. ۴۴۷. ۴۴۸. ۴۴۹. ۴۵۰. ۴۵۱. ۴۵۲. ۴۵۳. ۴۵۴. ۴۵۵. ۴۵۶. ۴۵۷. ۴۵۸. ۴۵۹. ۴۶۰. ۴۶۱. ۴۶۲. ۴۶۳. ۴۶۴. ۴۶۵. ۴۶۶. ۴۶۷. ۴۶۸. ۴۶۹. ۴۷۰. ۴۷۱. ۴۷۲. ۴۷۳. ۴۷۴. ۴۷۵. ۴۷۶. ۴۷۷. ۴۷۸. ۴۷۹. ۴۸۰. ۴۸۱. ۴۸۲. ۴۸۳. ۴۸۴. ۴۸۵. ۴۸۶. ۴۸۷. ۴۸۸. ۴۸۹. ۴۹۰. ۴۹۱. ۴۹۲. ۴۹۳. ۴۹۴. ۴۹۵. ۴۹۶. ۴۹۷. ۴۹۸. ۴۹۹. ۵۰۰. ۵۰۱. ۵۰۲. ۵۰۳. ۵۰۴. ۵۰۵. ۵۰۶. ۵۰۷. ۵۰۸. ۵۰۹. ۵۱۰. ۵۱۱. ۵۱۲. ۵۱۳. ۵۱۴. ۵۱۵. ۵۱۶. ۵۱۷. ۵۱۸. ۵۱۹. ۵۲۰. ۵۲۱. ۵۲۲. ۵۲۳. ۵۲۴. ۵۲۵. ۵۲۶. ۵۲۷. ۵۲۸. ۵۲۹. ۵۳۰. ۵۳۱. ۵۳۲. ۵۳۳. ۵۳۴. ۵۳۵. ۵۳۶. ۵۳۷. ۵۳۸. ۵۳۹. ۵۴۰. ۵۴۱. ۵۴۲. ۵۴۳. ۵۴۴. ۵۴۵. ۵۴۶. ۵۴۷. ۵۴۸. ۵۴۹. ۵۵۰. ۵۵۱. ۵۵۲. ۵۵۳. ۵۵۴. ۵۵۵. ۵۵۶. ۵۵۷. ۵۵۸. ۵۵۹. ۵۶۰. ۵۶۱. ۵۶۲. ۵۶۳. ۵۶۴. ۵۶۵. ۵۶۶. ۵۶۷. ۵۶۸. ۵۶۹. ۵۷۰. ۵۷۱. ۵۷۲. ۵۷۳. ۵۷۴. ۵۷۵. ۵۷۶. ۵۷۷. ۵۷۸. ۵۷۹. ۵۸۰. ۵۸۱. ۵۸۲. ۵۸۳. ۵۸۴. ۵۸۵. ۵۸۶. ۵۸۷. ۵۸۸. ۵۸۹. ۵۹۰. ۵۹۱. ۵۹۲. ۵۹۳. ۵۹۴. ۵۹۵. ۵۹۶. ۵۹۷. ۵۹۸. ۵۹۹. ۶۰۰. ۶۰۱. ۶۰۲. ۶۰۳. ۶۰۴. ۶۰۵. ۶۰۶. ۶۰۷. ۶۰۸. ۶۰۹. ۶۱۰. ۶۱۱. ۶۱۲. ۶۱۳. ۶۱۴. ۶۱۵. ۶۱۶. ۶۱۷. ۶۱۸. ۶۱۹. ۶۲۰. ۶۲۱. ۶۲۲. ۶۲۳. ۶۲۴. ۶۲۵. ۶۲۶. ۶۲۷. ۶۲۸. ۶۲۹. ۶۳۰. ۶۳۱. ۶۳۲. ۶۳۳. ۶۳۴. ۶۳۵. ۶۳۶. ۶۳۷. ۶۳۸. ۶۳۹. ۶۴۰. ۶۴۱. ۶۴۲. ۶۴۳. ۶۴۴. ۶۴۵. ۶۴۶. ۶۴۷. ۶۴۸. ۶۴۹. ۶۵۰. ۶۵۱. ۶۵۲. ۶۵۳. ۶۵۴. ۶۵۵. ۶۵۶. ۶۵۷. ۶۵۸. ۶۵۹. ۶۶۰. ۶۶۱. ۶۶۲. ۶۶۳. ۶۶۴. ۶۶۵. ۶۶۶. ۶۶۷. ۶۶۸. ۶۶۹. ۶۷۰. ۶۷۱. ۶۷۲. ۶۷۳. ۶۷۴. ۶۷۵. ۶۷۶. ۶۷۷. ۶۷۸. ۶۷۹. ۶۸۰. ۶۸۱. ۶۸۲. ۶۸۳. ۶۸۴. ۶۸۵. ۶۸۶. ۶۸۷. ۶۸۸. ۶۸۹. ۶۹۰. ۶۹۱. ۶۹۲. ۶۹۳. ۶۹۴. ۶۹۵. ۶۹۶. ۶۹۷. ۶۹۸. ۶۹۹. ۷۰۰. ۷۰۱. ۷۰۲. ۷۰۳. ۷۰۴. ۷۰۵. ۷۰۶. ۷۰۷. ۷۰۸. ۷۰۹. ۷۱۰. ۷۱۱. ۷۱۲. ۷۱۳. ۷۱۴. ۷۱۵. ۷۱۶. ۷۱۷. ۷۱۸. ۷۱۹. ۷۲۰. ۷۲۱. ۷۲۲. ۷۲۳. ۷۲۴. ۷۲۵. ۷۲۶. ۷۲۷. ۷۲۸. ۷۲۹. ۷۳۰. ۷۳۱. ۷۳۲. ۷۳۳. ۷۳۴. ۷۳۵. ۷۳۶. ۷۳۷. ۷۳۸. ۷۳۹. ۷۴۰. ۷۴۱. ۷۴۲. ۷۴۳. ۷۴۴. ۷۴۵. ۷۴۶. ۷۴۷. ۷۴۸. ۷۴۹. ۷۵۰. ۷۵۱. ۷۵۲. ۷۵۳. ۷۵۴. ۷۵۵. ۷۵۶. ۷۵۷. ۷۵۸. ۷۵۹. ۷۶۰. ۷۶۱. ۷۶۲. ۷۶۳. ۷۶۴. ۷۶۵. ۷۶۶. ۷۶۷. ۷۶۸. ۷۶۹. ۷۷۰. ۷۷۱. ۷۷۲. ۷۷۳. ۷۷۴. ۷۷۵. ۷۷۶. ۷۷۷. ۷۷۸. ۷۷۹. ۷۸۰. ۷۸۱. ۷۸۲. ۷۸۳. ۷۸۴. ۷۸۵. ۷۸۶. ۷۸۷. ۷۸۸. ۷۸۹. ۷۹۰. ۷۹۱. ۷۹۲. ۷۹۳. ۷۹۴. ۷۹۵. ۷۹۶. ۷۹۷. ۷۹۸. ۷۹۹. ۸۰۰. ۸۰۱. ۸۰۲. ۸۰۳. ۸۰۴. ۸۰۵. ۸۰۶. ۸۰۷. ۸۰۸. ۸۰۹. ۸۱۰. ۸۱۱. ۸۱۲. ۸۱۳. ۸۱۴. ۸۱۵. ۸۱۶. ۸۱۷. ۸۱۸. ۸۱۹. ۸۲۰. ۸۲۱. ۸۲۲. ۸۲۳. ۸۲۴. ۸۲۵. ۸۲۶. ۸۲۷. ۸۲۸. ۸۲۹. ۸۳۰. ۸۳۱. ۸۳۲. ۸۳۳. ۸۳۴. ۸۳۵. ۸۳۶. ۸۳۷. ۸۳۸. ۸۳۹. ۸۴۰. ۸۴۱. ۸۴۲. ۸۴۳. ۸۴۴. ۸۴۵. ۸۴۶. ۸۴۷. ۸۴۸. ۸۴۹. ۸۵۰. ۸۵۱. ۸۵۲. ۸۵۳. ۸۵۴. ۸۵۵. ۸۵۶. ۸۵۷. ۸۵۸. ۸۵۹. ۸۶۰. ۸۶۱. ۸۶۲. ۸۶۳. ۸۶۴. ۸۶۵. ۸۶۶. ۸۶۷. ۸۶۸. ۸۶۹. ۸۷۰. ۸۷۱. ۸۷۲. ۸۷۳. ۸۷۴. ۸۷۵. ۸۷۶. ۸۷۷. ۸۷۸. ۸۷۹. ۸۸۰. ۸۸۱. ۸۸۲. ۸۸۳. ۸۸۴. ۸۸۵. ۸۸۶. ۸۸۷. ۸۸۸. ۸۸۹. ۸۹۰. ۸۹۱. ۸۹۲. ۸۹۳. ۸۹۴. ۸۹۵. ۸۹۶. ۸۹۷. ۸۹۸. ۸۹۹. ۹۰۰. ۹۰۱. ۹۰۲. ۹۰۳. ۹۰۴. ۹۰۵. ۹۰۶. ۹۰۷. ۹۰۸. ۹۰۹. ۹۱۰. ۹۱۱. ۹۱۲. ۹۱۳. ۹۱۴. ۹۱۵. ۹۱۶. ۹۱۷. ۹۱۸. ۹۱۹. ۹۲۰. ۹۲۱. ۹۲۲. ۹۲۳. ۹۲۴. ۹۲۵. ۹۲۶. ۹۲۷. ۹۲۸. ۹۲۹. ۹۳۰. ۹۳۱. ۹۳۲. ۹۳۳. ۹۳۴. ۹۳۵. ۹۳۶. ۹۳۷. ۹۳۸. ۹۳۹. ۹۴۰. ۹۴۱. ۹۴۲. ۹۴۳. ۹۴۴. ۹۴۵. ۹۴۶. ۹۴۷. ۹۴۸. ۹۴۹. ۹۵۰. ۹۵۱. ۹۵۲. ۹۵۳. ۹۵۴. ۹۵۵. ۹۵۶. ۹۵۷. ۹۵۸. ۹۵۹. ۹۶۰. ۹۶۱. ۹۶۲. ۹۶۳. ۹۶۴. ۹۶۵. ۹۶۶. ۹۶۷. ۹۶۸. ۹۶۹. ۹۷۰. ۹۷۱. ۹۷۲. ۹۷۳. ۹۷۴. ۹۷۵. ۹۷۶. ۹۷۷. ۹۷۸. ۹۷۹. ۹۸۰. ۹۸۱. ۹۸۲. ۹۸۳. ۹۸۴. ۹۸۵. ۹۸۶. ۹۸۷. ۹۸۸. ۹۸۹. ۹۹۰. ۹۹۱. ۹۹۲. ۹۹۳. ۹۹۴. ۹۹۵. ۹۹۶. ۹۹۷. ۹۹۸. ۹۹۹. ۱۰۰۰. ۱۰۰۱. ۱۰۰۲. ۱۰۰۳. ۱۰۰۴. ۱۰۰۵. ۱۰۰۶. ۱۰۰۷. ۱۰۰۸. ۱۰۰۹. ۱۰۱۰. ۱۰۱۱. ۱۰۱۲. ۱۰۱۳. ۱۰۱۴. ۱۰۱۵. ۱۰۱۶. ۱۰۱۷. ۱۰۱۸. ۱۰۱۹. ۱۰۲۰. ۱۰۲۱. ۱۰۲۲. ۱۰۲۳. ۱۰۲۴. ۱۰۲۵. ۱۰۲۶. ۱۰۲۷. ۱۰۲۸. ۱۰۲۹. ۱۰۳۰. ۱۰۳۱. ۱۰۳۲. ۱۰۳۳. ۱۰۳۴. ۱۰۳۵. ۱۰۳۶. ۱۰۳۷. ۱۰۳۸. ۱۰۳۹. ۱۰۴۰. ۱۰۴۱. ۱۰۴۲. ۱۰۴۳. ۱۰۴۴. ۱۰۴۵. ۱۰۴۶. ۱۰۴۷. ۱۰۴۸. ۱۰۴۹. ۱۰۵۰. ۱۰۵۱. ۱۰۵۲. ۱۰۵۳. ۱۰۵۴. ۱۰۵۵. ۱۰۵۶. ۱۰۵۷. ۱۰۵۸. ۱۰۵۹. ۱۰۶۰. ۱۰۶۱. ۱۰۶۲. ۱۰۶۳. ۱۰۶۴. ۱۰۶۵. ۱۰۶۶. ۱۰۶۷. ۱۰۶۸. ۱۰۶۹. ۱۰۷۰. ۱۰۷۱. ۱۰۷۲. ۱۰۷۳. ۱۰۷۴. ۱۰۷۵. ۱۰۷۶. ۱۰۷۷. ۱۰۷۸. ۱۰۷۹. ۱۰۸۰. ۱۰۸۱. ۱۰۸۲. ۱۰۸۳. ۱۰۸۴. ۱۰۸۵. ۱۰۸۶. ۱۰۸۷. ۱۰۸۸. ۱۰۸۹. ۱۰۹۰. ۱۰۹۱. ۱۰۹۲. ۱۰۹۳. ۱۰۹۴. ۱۰۹۵. ۱۰۹۶. ۱۰۹۷. ۱۰۹۸. ۱۰۹۹. ۱۱۰۰. ۱۱۰۱. ۱۱۰۲. ۱۱۰۳. ۱۱۰۴. ۱۱۰۵. ۱۱۰۶. ۱۱۰۷. ۱۱۰۸. ۱۱۰۹. ۱۱۱۰. ۱۱۱۱. ۱۱۱۲. ۱۱۱۳. ۱۱۱۴. ۱۱۱۵. ۱۱۱۶. ۱۱۱۷. ۱۱۱۸. ۱۱۱۹. ۱۱۲۰. ۱۱۲۱. ۱۱۲۲. ۱۱۲۳. ۱۱۲۴. ۱۱۲۵. ۱۱۲۶. ۱۱۲۷. ۱۱۲۸. ۱۱۲۹. ۱۱۳۰. ۱۱۳۱. ۱۱۳۲. ۱۱۳۳. ۱۱۳۴. ۱۱۳۵. ۱۱۳۶. ۱۱۳۷. ۱۱۳۸. ۱۱۳۹. ۱۱۴۰. ۱۱۴۱. ۱۱۴۲. ۱۱۴۳. ۱۱۴۴. ۱۱۴۵. ۱۱۴۶. ۱۱۴۷. ۱۱۴۸. ۱۱۴۹. ۱۱۵۰. ۱۱۵۱. ۱۱۵۲. ۱۱۵۳. ۱۱۵۴. ۱۱۵۵. ۱۱۵۶. ۱۱۵۷. ۱۱۵۸. ۱۱۵۹. ۱۱۶۰. ۱۱۶۱. ۱۱۶۲. ۱۱۶۳. ۱۱۶۴. ۱۱۶۵. ۱۱۶۶. ۱۱۶۷. ۱۱۶۸. ۱۱۶۹. ۱۱۷۰. ۱۱۷۱. ۱۱۷۲. ۱۱۷۳. ۱۱۷۴. ۱۱۷۵. ۱۱۷۶. ۱۱۷۷. ۱۱۷۸. ۱۱۷۹. ۱۱۸۰. ۱۱۸۱. ۱۱۸۲. ۱۱۸۳. ۱۱۸۴. ۱۱۸۵. ۱۱۸۶. ۱۱۸۷. ۱۱۸۸. ۱۱۸۹. ۱۱۹۰. ۱۱۹۱. ۱۱۹۲. ۱۱۹۳. ۱۱۹۴. ۱۱۹۵. ۱۱۹۶. ۱۱۹۷. ۱۱۹۸. ۱۱۹۹. ۱۲۰۰. ۱۲۰۱. ۱۲۰۲. ۱۲۰۳. ۱۲۰۴. ۱۲۰۵. ۱۲۰۶. ۱۲۰۷. ۱۲۰۸. ۱۲۰۹. ۱۲۱۰. ۱۲۱۱. ۱۲۱۲. ۱۲۱۳. ۱۲۱۴. ۱۲۱۵. ۱۲۱۶. ۱۲۱۷. ۱۲۱۸. ۱۲۱۹. ۱۲۲۰. ۱۲۲۱. ۱۲۲۲. ۱۲۲۳. ۱۲۲۴. ۱۲۲۵. ۱۲۲۶. ۱۲۲۷. ۱۲۲۸. ۱۲۲۹. ۱۲۳۰. ۱۲۳۱. ۱۲۳۲. ۱۲۳۳. ۱۲۳۴. ۱۲۳۵. ۱۲۳۶. ۱۲۳۷. ۱۲۳۸. ۱۲۳۹. ۱۲۴۰. ۱۲۴۱. ۱۲۴۲. ۱۲۴۳. ۱۲۴۴. ۱۲۴۵. ۱۲۴۶. ۱۲۴۷. ۱۲۴۸. ۱۲۴۹. ۱۲۵۰. ۱۲۵۱. ۱۲۵۲. ۱۲۵۳. ۱۲۵۴. ۱۲۵۵. ۱۲۵۶. ۱۲۵۷. ۱۲۵۸. ۱۲۵۹. ۱۲۶۰. ۱۲۶۱. ۱۲۶۲. ۱۲۶۳. ۱۲۶۴. ۱۲۶۵. ۱۲۶۶. ۱۲۶۷. ۱۲۶۸. ۱۲۶۹. ۱۲۷۰. ۱۲۷۱. ۱۲۷۲. ۱۲۷۳. ۱۲۷۴. ۱۲۷۵. ۱۲۷۶. ۱۲۷۷. ۱۲۷۸. ۱۲۷۹. ۱۲۸۰. ۱۲۸۱. ۱۲۸۲. ۱۲۸۳. ۱۲۸۴. ۱۲۸۵. ۱۲۸۶. ۱۲۸۷. ۱۲۸۸. ۱۲۸۹. ۱۲۹۰. ۱۲۹۱. ۱۲۹۲. ۱۲۹۳. ۱۲۹۴. ۱۲۹۵. ۱۲۹۶. ۱۲۹۷. ۱۲۹۸. ۱۲۹۹. ۱۳۰۰. ۱۳۰۱. ۱۳۰۲. ۱۳۰۳. ۱۳۰۴. ۱۳۰۵. ۱۳۰۶. ۱۳۰۷. ۱۳۰۸. ۱۳۰۹. ۱۳۱۰. ۱۳۱۱. ۱۳۱۲. ۱۳۱۳. ۱۳۱۴. ۱۳۱۵. ۱۳۱۶. ۱۳۱۷. ۱۳۱۸. ۱۳۱۹. ۱۳۲۰. ۱۳۲۱. ۱۳۲۲. ۱۳۲۳. ۱۳۲۴. ۱۳۲۵. ۱۳۲۶. ۱۳۲۷. ۱۳۲۸. ۱۳۲۹. ۱۳۳۰. ۱۳۳۱. ۱۳۳۲. ۱۳۳۳. ۱۳۳۴. ۱۳۳۵. ۱۳۳۶. ۱۳۳۷. ۱۳۳۸. ۱۳۳۹. ۱۳۴۰. ۱۳۴۱. ۱۳۴۲. ۱۳۴۳. ۱۳۴۴. ۱۳۴۵. ۱۳۴۶. ۱۳۴۷. ۱۳۴۸. ۱۳۴۹. ۱۳۵۰. ۱۳۵۱. ۱۳۵۲. ۱۳۵۳. ۱۳۵۴. ۱۳۵۵. ۱۳۵۶. ۱۳۵۷. ۱۳۵۸. ۱۳۵۹. ۱۳۶۰. ۱۳۶۱. ۱۳۶۲. ۱۳۶۳. ۱۳۶۴. ۱۳۶۵. ۱۳۶۶. ۱

هجری، در تألیفات صوفیان رخنه نمود. ولی بعد از آن تاریخ نیز زبان عربی در تألیفات علوم دقیقه و فلسفه و شریعت اسلامی و فقهی شوق خویش را حفظ کرد.

یکی از مهم‌ترین عواقب و نتایج فتوحات عرب در ایران، احسانا انتشار دین فائده‌ان - بنی اسلام - در میان ایرانیان بود. اسلام به تدریج دین پیشین زرتشتیگری را تقریباً از ایران طرد کرد و گرچه مسیحیت را کاملاً از میان برداشت (مسیحیت در فاصله بین قرن سوم و هفتم میلادی، با موفقیت در ایران رواج می‌یافت - به‌ویژه در شهرها) ولی انتشار آن کیش را محدود و متوقف ساخت. اسلام این موقعیتها را به‌یکبار کسب نکرد، گسر چه هم در اواسط قرن اول هجری (هفتم میلادی) برخی از ایرانیان که بیشتر دهقانان (در استعمالات آن دوران، بنی زمینداران) و ساکنان شهرها بودند اسلام آوردند. در آغاز امر این تغییر دین را چنین تلقی می‌کردند که نو مسلمانی پس از قبول اسلام با قوم و ملت خویش قطع علاقه کرده عرب می‌شود. ولی چون میان خود اعراب و حتی تازیانی که به ایران نقل مکان کرده بودند، تضیقات قبیله‌ای محفوظ مانده بود، عربک از ایرانیان تازه مسلمان (با افراد اقوام دیگر تازه مسلمان) می‌بایست به‌یکی از قبایل عربی منسوب و پیوسته گردند، ولی عضو مساوی الحاق آن قبیله نمی‌شدند، بلکه «مولا» آن می‌گفتند (جمع این کلمه عربی «موالی» است از ریشه «وولی» به معنی نزدیک بودن، پیوستن (به کسی)). گرچه این وضع خلاف اصلی بود که محمد (ص) دربارهٔ برابری مسلمانان، صرف نظر از اصل و نیاشان، اعلام کرده بود، اما با این رسم با این وصف مدتی در میان اعراب باقی و برقرار بود. «موالی» در صف گروه جنگی قبیله‌ای که بدان منسوب بود و جهاده می‌کرد. شمار این موالی با تنبیه معتابه بود. گرچه وضع «موالی» پستتر از وضع اعراب قبیله بود، ولی با این حال گاه «موالی» مقامات عالی‌ای را اشغال می‌کردند و به‌ویژه در ادوات مالی مشاغل مهمی داشتند، زیرا در آن زمان تازیان از خود کارمندان آزموده و تحصیل کرده نداشتند.

در زمان خلفای اموی (۷۵۰-۷۵۵/۶۶۱-۷۵۵) اسلام به کندی و سستی در ایران رواج یافت. روایتی محفوظ مانده تا بهر بر اینکه صلوات پس از فتوحات عرب، بخش اعظم زرتشتیان متعصب و آشتی‌ناپذیر به جزیرهٔ هرمس نقل مکان کرد و از آنجا به گجرات هندوستان هجرت نمود. ل. آ. ایانسرانسف، ایران شناس روسی معتقد است که زرتشتیان (و گجرات نامی است که مسلمانان [۶۶] به ایشان می‌دهند) نه یک بار بلکه چندبار متوابعاً بعد از مهاجرت کردند.^۱

۱- اخلاف این مهاجران که به «افغان» نامیده می‌شوند در هندوستان جماعتی بزرگ و یک متکلی را تشکیل می‌دهند. ۲- ه. آ. ایانسرانسف «مطالعات ساسانی» ص ۶.

با این حال دفرن چهارم هجری (دهم میلادی) هنوز عده کثیری زودتشی‌ها ایران می‌زیستند. از گفته اصطخری جغرافیدان (اواسط قرن چهارم هجری/ دهم میلادی) چنین استنتاج می‌شود که در زمان وی دقارس و آتش‌پرستانه اکثریت ساکنان را تشکیل می‌دادند: هیچ‌شهر و دهمکه و ناحیه بی‌آتشگاه زودتشیان نبوده^۱ و عده زودتشیان چندان زیاد بوده که بر لباس خویش وصله تشخیص نمی‌زدند و حال آنکه حقوق اسلامی نصب علامت تشخیص را برای غیر مسلمانان اجباری کرده بود^۲. بسیاری از دهقانان پارس حتی دفرن چهارم هجری (دهم میلادی) زودتشی بودند و در دلهای کوهستانی ایشان و به ویژه قلعه الجبص [۳۷] تصاویر و داستانهای پادشاهان و پهلوانان و پیروزیهای ایران‌باستان محفوظ بود^۳. دنواحی کرانه دپای خزر (طبرستان، گیلان، دیلم) ثانیه دوم قرن سوم هجری (نهم میلادی) زودتشیگری خوق داشت. برعکس، ددخراسان در نیه اول قرن سوم هجری (نهم میلادی) دهقانان و اکثر مردم مسلمان بودند. ولی ددپنجام هنوز دفرن چهارم هجری (دهم میلادی) حتی در میان بزرگان نیز عده قابل توجهی به‌طور پنهانی هواخواه زودتشیگری بودند. ددکرمان نیز عده زودتشیان بسیار بود^۴ و حتی دفرن دهم میلادی (چهارم هجری) ددجل (شمال غربی ایران)^۵ هم دده می‌شدند. مطهر مقنسی (مقنسی)^۶ مؤلف قرن چهارم هجری (دهم میلادی) می‌گوید^۷ که ددبخش ماسبدان (غرب ایران) جماعت طیبی از خرم‌دینان^۸ وجود داشتند.

وضع ایران دفرن چهارم هجری (دهم میلادی) چنین بود. ولی ددقرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) اکثریت عظیم مردم کشور مسلمان بودند. ددتألیفات ایران اعتبار مربوط به زودتشیان از آن زمان به‌بعد ندرنا دده می‌شود. این الجبصی مؤلف تاریخ و جغرافیای ددپارس نامه (به زبان فارسی) که کتاب خود را ددعه دوم قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) نوشته از زودتشیان ددقارس پادی نمی‌کند. ددآغاز قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) فقط عده قلیلی زودتشی ددکرمان و واحه بزد و برخی جاهای دیگر ایران، مثلا ددگری آباد، نزدیک اصفهان باقی مانده بود (اکنون ددگری آباد هم نیست).

باز می‌برداریم به‌وضع خلافت عربی دد دوره فتوحات. ددساهای حکومت خلفای

۱- اصطخری، ص ۱۱۶ و پند ۴- مقنسی، ص ۲۲۱. ۲- اصطخری، ص ۱۱۵، ۱۱۶. ۳- صاصا، ص ۱۶۲. ۴- مقنسی، ص ۱۹۳. ۵- دودا نایب با جغرافیدان نامی ابرصا صاصدین

احمدالمقنسی (با مقنسی - باقرات دیگر) الباء انشاء کرد. جغرافیدان اخبارالذکر را فقط به‌نام مقنسی می‌خوانیم (چون ذکر نام کوچک). ۷- نایب مطهرالمقنسی را لوار (Huart) انشاءا به‌نام ابرویه احمدالمقنسی منتظر کرده (منتن عربی و رجعه فراسوی):

فصل ۱۱ Cl.Huart, "Le livre de création et de l'histoire", Paris. 1899-1910

۸- خرمیان (از قرن دوم تا چهارم هجری) ددبال‌کنندگان مزده بوده (لرهای که از زودتشیگری منعصب شد بود - قرن ۷۷۵) واز برابری اجتماعی و مالکیت جماعتی زمین طرفدار می‌کرده.

چهارگانه (خلفای راشدین، از ۶۳۲ تا ۶۶۱ م/سال ۸۱۱ تا ۸۴۱) جریان تکوین جامعه طبقاتی در میان اعراب بهشت پیش می‌رفت (۱۴۸). فتوحات این جریان را تسریع کرد. گر چه قسمت اصلی وسعت اراضی، در سالک تسخیر شده توسط اعراب، ملك جامعه اسلامی اعلام شد و در واقع به دولت اسلامی تلقی پیدا کرد، ولی زمینهای بسیاری نیز، چنانکه بیشتر گنجم، به وسیله اشخاص و افراد و سران فاتحان تصاحب شد (۱۴۹).

در مرحله بعدی (قرن هفتم تا نهم میلادی / قرن اول تا سوم هجری) دوران متقدم ثرواتی خلافت تکوین یافت و در عین حال شیوعا و رسوم زندگی برده‌داری و پندشاهی (دوران بنویان و دیگر صحرائشبان) محفوظ ماند. بزرگان ثروال شطای از نحویشان پیامبر (خاندان هاشمی) و صحابه (مهاجر و انصار) و اعضاء یرخی از خاندانهای مکی (به‌ویژه بنی‌امیه) و بخشی از سران پیشین قبایل پدید آمدند. این بزرگان و اعیان بر اثر جنگها ثروتمند شدند و نه تنها اراضی را در سالک تسخیر شده تصرف کردند، بلکه خاتم عظیمی نیز به صورت وجه نقد و طلا و نقره و منسوجات و رمعی اسبان و گلهای دواب و هزاران برده به دست آوردند و در زراعت^۱ و دامداری و صنعت از ایشان بهره کشیدند^۲.

در آن زمان هنوز جریان تکوین طبقات و دولت طبقاتی در زیر سیرفه حکومت دینی و روحانیان (یا توکراسی) مستور بود. میان جامعه دینی اسلامی و دولت عربی تفاوتی وجود نداشت. اعتقاد بر این بود که حکومت باید بر اساس مندرجات «کتاب خدا» (قرآن) و سنت پیامبر مبتنی باشد. میان امامت و امامت پنی مشاغل روحانی و دولتی خلیفه نیز مرز وحیدی وجود نداشت. قطع بعدا میان این دو شغل تفاوت قایل شدند^۳. اصل مساوات همه مسلمانان رسماً مورد شناسایی بود ولی در واقع، در همان زمان هم، ظاهری بی‌باطن و اسی بی‌دسم پیش نبود (۱۵۰).

خلافت عثمان دوران پیروزی و اعتلای خاندان امیه و هراخواهان ایشان - با به‌دیگر

۱- در اینکه جامعه هر برد از زمان هاشمیه از مردگان اتباع شده بود، ابراهیم گوار برآته، رجوع شود به کتاب لاشی، می ۲۲ - ۲۳. H. Lammone, "Etudes sur le elecie des Omeyyades".

۲- مثلا ساراپین ایرسینان "Etudes sur le regne du calife Morawiyé ۱۲۲۸". درمزارع و باغهای خوش تنها در حدیاز از ۴ هزار برده بهره‌کشی می‌کرد و سالانه در نتیجه کار ایشان ۱۵۰ هزار بار شتر خرما و ۱۰۰ هزار گوسفند به دست می‌آورد. عبدالرحمن بن عوف که یکی از صحابه بود بیش از ۲۰ هزار برده داشت. ۳- مفهراین شبه، مهاجر هاشمی، به‌خصوص با وشی بیرسانه از ربع بزرگان مستحقر بهره‌

کشی می‌کرد. یکی از امیران برده مفهره که چندین متعلقه بود، مسیحی بود ایرانی، ۴۰۰ هزار برده و دشتش بیابانی و سنگتراهی بود. وی شگای پیش‌سر برده صاحبش از او دوزی دو دهم می‌خواهد و اولاد و به‌پیداخت آن نیست. خلیفه در پاسخ مزاح‌کرد. مفهره که خودش به‌استخوان رسیده بود دوزبده دومسجد باختر دو دمی شش شربه به‌عمر وارد آورد و عمر از آن شربت جان سپرد. ۴- برای جزئیات رجوع شود به فصل ششم. صر نیز به‌تلب «امیرالمؤمنین» ملقب‌گفت.

سخن - حزب اشراف مکه بود (چنانکه پیش گفتیم عثمان اصلاً از آن خاندان بود). اشراف و اعیان مکه فقط بر حسب ضرورت سیاسی اسلام آورده بودند. عثمان شخصاً مردی ست عنصر بود. وی از مهاجران قدیمی شمرده می‌شد، داماد پیامبر و مسلمانی متعهد و خوب بود و خود در صلح‌گرد کردن مال و منال یرمی آمد (۵۱). وی اعضای خاندان‌ابه را به‌دور خویش گرد آورد. حکم پسر عم ابوسفیان و عم خلیفه در عثمان نفوذ پیدا کرد. حکم مردی بود بسیار ثروتمند که در گفت‌وگو با اسلام دشمنی می‌ورزید. مروان پسر حکم مشاور اصلی عثمان شد. شاغلان همه مشاغل فرماندهی لشکر و ستاص حکومت و والگیری نواحی مختلفه را عهض کردند و آن مقامات به اعضای خاندان‌ابه و یا هواخواهان ایشان داده شد. اینان از مقام خویش برای تصاحب اراضی و ثروت اندوزی استفاده کردند. از آن جمله و به‌ویژه معاویه بن ابوسفیان به حکومت سوریه که سرزمینی پر ثروت و پر گنج بود منصوب گشت.

تشدید نابرابری اجتماعی و گرایش عثمان به طرف اشراف، ناراضایی عینی توده‌های اعراب را برانگیخت. هم در زمان حکومت عثمان گروه و یا حزب هواخواهان داماد محمد (ص) و شوهر دختر محبوب وی قاطعه، یعنی علی بن ابیطالب، تشکیل یافت (۵۲). طرفداران وی به نام شیعه علی - یعنی «حزب بافرقه علی» خوانده شدند. و از اینجا کلمه «شیعه» (۵۳) و «شیع» پدید آمد. (۵۴) در آغاز، به هنگام انتخاب خلیفه اول فقط سه نفر به طرفداری از حق خلافت علی برخاستند. (۵۵) این سه عبارت بودند از: ابوذر الغفاری، مقداد بن الاسود و سلمان پارس ابرانی الاصل.^۱ سخن ایشان مسوع نیفتاد. ولی در زمان حکومت عثمان ناراضایی عمومی که قشرهای پایین جامعه عرب را فرا گرفته بود، نام علی را بسیار محبوب کرد و بر سر زبان‌ها انداخت. ابوذر (متوفی به سال ۳۳ هـ) از آن اہام سازمان دهتة واقعی حزب «شیعه علی» یا شیعیان شد. وی در دمشق در حضور معاویه، والی شام، علیه تجمل پرستی و حرص و طمع یزرگان زماندار و بر شد نابرابری اجتماعی تبلیغ می‌کرد و سخن می‌گفت و حق امامت خاندان نبوت یعنی علی و پسران او از قاطعه، حسن (متولد به سال سوم یا چهارم هجری) و حسین (متولد به سال چهارم یا پنجم هجری) را اعلام می‌داشت. معاویه ابوذر را به بدبختی، نزد خلیفه عثمان فرستاد. ولی ابوذر در آنجا به مروت و تبلیغ می‌پرداخت.

در آغاز شیعیان حزبی سیاسی (۵۶) بودند. و از خلافت (امامت) علی جایب‌داری می‌کردند و این هواخواهی هم به خاطر خوبشوندی وی با پیامبر بوده و هم به سبب شایستگیهای شخصی او. و چون در رژیم حکومت دینی و سلطه روحانیان یا تئوکراسی تفاوت چشمگیری میان جامعه مسلمان و دولت و دین و سیاست وجود نداشت شیعیان می‌کوشیدند اصل موروثی بودن

۱- گروهی را که طبیعتاً اجتماعی گمابینی بودن و بر پایه سیاسی مشخصی دافته و در زمان چهار خلیفه نخستین سکون گشت. پیوسته در اینجا به‌طور قراردادی «حزب» می‌نویسیم. ۲- درباره وی به‌منضمه درج خواهد شد.

خلافت را بر موازین دین مبتنی سازند (۵۷) و در نتیجه گفته شد که شخص پیامبر در غدیر خم علی را بهجانشینی خویش اعلام داشته است (۵۸).

پس، ولهاوزن، احزاب شیعه و خوارج^۱ را «احزاب دینی و سیاسی مخالف» نامیده^۲، بهمناسبت شیعیان... شایعه بزرگی از اسلام را تشکیل دادند و در برابر «شیان»... افراد گرفتند. شیان طرفدار انتخابی بودن خلیفه بودند (۵۹) و بهمناسبت نام «شیان»^۳ با «اهل سنت و جماعت» خوانده شدند.

پایه گذار تشیع عیسی بن سبا بوده (۶۰) و وی نیز مانند ابوذر در عهد خلیفه عمر تبلیغ و دعوت می کرد. روایت است که این سبا یهودی از یمن بوده که اسلام آورده و کتب دینی یهود و مسیحی و مسلمان بسیار خوانده بوده و مباحثات مفصّلی را دوست می داشت. این سبا می گفت که هر يك از پیامبران بزرگ پیشین، معاون یا نماینده مختاری از طرف خود داشته که وصی (عربی) نامیده می شد: مثلاً موسی، هارون را و ادبای نبی، داود را و مسیح، بطرس حراری را وصایت داده بودند. و «وصی» محمد (ص) - که همسنگ اوصیای پیامبران پیشین باشد - جز علی کسی نتواند بود. این سبا واضح موضوع «رجعت» (از کلمه عربی رجوع - یعنی بازگشت) پیامبر نیز هست و این نظریه را به یکی از جاهای قرآن مبتنی ساخته^۴. این سبا می گفت که همان گونه که عیسی باید بازگردد محمد (ص) نیز بازگشت دارد. به طوری که ولهاوزن می گوید اصل «رجعت» در نظر فلاسفه شیعه^۵ با اصل بازگشت و احیای محمد به صورت علی و حلول روح علی درائمه یعنی توأم شد و جوش خورد. عیسی بن سبا، سلف فلاسفه شیعه بوده است و فقط به اعلام حقوق علی اکتفا نکرده تقریباً برای وی مقام الوهیت قائل شده بود.

ناوضایی عامه مردم به صورت ظلو در ایران امپراتوری به علی درآمد. دلداد محمد (ص) نه تنها مورد احترام شیعیان - که فلاسفه ایشان وی را به درجه خدایی رسانده بودند - قرار گرفت بلکه شیان نیز بهمناسبت وی را بزرگ داشتند و پس از مرگ به صورت پهلوان الهامه درآمد. علی در پایان دوران حکومت عثمان غلی پیش از ۵ سال داشت. سر دی بسود اصلح، چهارشانه و گنگمگون با محاسنی بلند و سفید و چشمانی بس دشت و سیاه و نگاهی سخت^۶.

علی پرورده محمد (ص) و عقیقه^۷ یحیی و ابراهیم و فاطمه بود. او یکی از شش نفری بود که از میان همه به محمد نزدیکتر بودند و یکی از ده تن صحابه بود که پیامبر در زمان حیات خویش

۱- درباره خوارج بهمناسبت اصل - چند - رجوع شود. ۲- رجوع شود ۱۹.

J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien...

۳- از کلمه «سنت» (رجوع شود به اصل ۴). ۴- قرآن، سوره ۲۸، آیه ۲۸ «وَاللّٰهُ لَیْسَ بِطَائِفَةٍ مِّنْهُمْ

لَرَأٰهُ اِلٰی سَاعَةٍ (آنکه قرآن را بر تو فرض کرد تو را به رجعت نیامی خواند و رسانید) - هم درباره

فلاطون شیعه رجوع شود به اصل یازدهم این کتاب. ۵- مسعودی، «تنبیه» ص ۲۹۷ و به

جنت را بهایشان نوید داده بوده (۱۶۱).

علی تا سرحد شور و عشق پاینده دین بود. صادق و راستکار بود. در امور اخلاقی بسیار خنده‌گیر بود. از نامجویی و طمع و مال‌پرستی به‌خود بود. و بی‌شک سردی دلبر و جنگاوری پاشهات بود.

علی در نبرد بند و احد شرکت جست و در یک‌بار اخیر ۱۶ زخم برداشت و خلاصه تقریباً در همه غزوها رزم کرد و با محمد (ص) بود. دلیریهای وی در جنگ، بعدها به‌صورت افسانه درآمد و قصصاً درباره آن پرداختند^۱.

علی هم مردی سلحشور بود و هم شاعر و تمام صفات لازمه اولیاماله در وجودش جمع بود (کرامات فراوان از وی نقل می‌کردند)، ولی بالکل از صفات هرودی بسک رجل دولتی و سیاست‌مدار عادی عاری بود (۱۶۲). غلو در خورده‌گیریهای اخلاقی که ناشی از علل دینی بود (توس از مشولیت در برابر خطاوند، توس از مشولیت در پیشن خون مسلمانان) وی را از اخذ نصیب باز می‌داشت و گرایش به‌مدارا در نهادش ایجاد کرده بود.

صل او که کاملاً تابع افکار دینی وی بود به‌کندی نصیب می‌گرفت و باسنی بیشتری به‌اجرای نصیبات می‌پرداخت. توس از اینکه به افتخارطلبی شخصی و خودنحوی متهم شود غالباً وی را از خدمت عمل و اجرای نصیبات سخت طلب دشمنانش باز می‌داشت. علی در نظر شیعیان که توان گفت، اوراحی‌پیش از محمد (ص) بزرگ می‌باشند (۱۶۳) نه‌تنها امام بلکه به‌لوف و ولی‌الله و مجاهد سلحشور کامل اسلام بود.

برخی از محققان قرن نوزدهم میلادی، می‌گفتند که گویا منبع شبهه را ایرانیان به‌وجود آوردند و تشیع تعبیرگونه‌ای بود از اسلام در نظر ایرانیان و «واکش روح ایرانی در برابر عرب بوده (کارادو، ر. دوزی). آ. مبوللر نیز چنین نظری داشته است.

این عقیده از یک‌دنبه به‌ظاهر علمی، ولی کاذب، که در مغزهای دانشندان اروپایی ریشه دوانده بود ناشی شده است، دایره‌ای که معتقدات و ایده‌تولوژیهای بشری طبیعت نزدی دارند و «دنبهای نزدی» وجود دارد. اینان در عین حال مفهوم نزاد، یعنی نوع‌شخص و موروثی را، از لحاظ مردستانی، باقوم، یعنی مردمی که از لحاظ فرهنگ و تربیت اشتراک دارند و متشابهند، مخلوط و اشتباه می‌کنند. بدین سبب گرایش دایشان به‌آمد که مذهب اسلامی سنی را «کیش نزاد عرب» و اسلام شیعی و صوفیگری را «دین نزاد ایرانی» یا «واکش روح ایرانی» در برابر عربیت به‌خوانند. اما در واقع در تاریخ پشادبان نزدی وجود نداشته است همچنانکه بر روی

۱- مثلا مسعودی (۱۰۰۰)، سید (۲۳۶)، می‌گوید که علی در مردمنین (۶۵۲/۶۵۳) درباره این امر به‌صورت صریح خود) در یک روز ۵۲۲ تن از دشمنان را از پای درآورد.

هم و بطور کلی معتقدات نژادی هم وجود نداشته و ندارد. تاریخ مسیحیت و مانویت و اسلام و کیش بودایی نشان می‌دهد که این ادیان اشتقاقی، بر پایهٔ اشتقاق جنسائی و فرهنگی آدمیان انتشار یافته و برای زمانی بعید در میان اقوام و نژادهای مختلف استوار گشته و جریانات و شعب داخلی این ادیان با هیچ گونه ویژگیهای روانی فلان یا بیهمان قوم و، بطریق اولی، نژاد بستگی ندارد. ضمناً از لحاظ تاریخی نیز فرضیهٔ منشأ ایرانی داشتن تشیع نادرست است و اکنون می‌توان این نظر را کاملاً رد نمود. و لهاوزن خاطر نشان می‌کند که نخستین شیعیان از «موالی» (ایرانی) نبوده بلکه عرب بودند... در واقع اصل «رجعت» یلمیران، نخستین بار در میان یهودیان پیرو تورات پدید آمد (اعتقاد به رجعت الیاس و عنوخ) و از آنجا به مسیحیان رسید (یحیی نمید - معتقدان همان الیاس می‌نامند که بازگشته). و لهاوزن معتقد بود که اندیشهٔ وجود یک پیامبر - سلطان که نمایندهٔ قدرت مطلقهٔ خداوند در روی زمین است از یهود به اسلام رسیده... بعدها مذهب مزبور و به ویژه اصل «نور محمدی» امامان - اختلاف محمد - و به خصوص اصل «رجعت» (به یونانی «پالین گسیس») و اندیشهٔ «تاسخ» (به یونانی «متام پیخوس») پیامبران که مورد اعتقاد غلات شیعه بود در زمینهٔ اسلامیت و حریت نشو و نما یافت و ضمناً برخی از افکار فلسفی یونانی را نیز جذب کرد.

بعدها فرق گوناگون شیعه، چه در ایران و چه در محیط عربی و ترکی، رواج یافتند و مذهب سنی، برعکس هم در محیط عربی و هم ترکی و هم ایرانی انتشار یافت. از قرن دهم تا پانزدهم میلادی (چهارم تا نهم هجری) مذهب سنی (به ویژه میان قزاقان و شهرها) و شیعه، هر دو در ایران رواج داشت (مذهب شیعه به ویژه میان مردم روستا و قشرهای پایین شهرها).

اکنون باز می‌گردیم به وقایع زمان خلیفه عثمان. در فاصلهٔ سالهای ۶۵۳ تا ۶۵۵ (۳۳ و ۳۵ هجری) ناراضایی عامهٔ خلق از عثمان افزایش یافت. برخی از افراد طبقهٔ اشراف، مهاجران قدیمی، نیز علیه وی بودند زیرا از اینکه هواخواهان بنی امیه، ایشان را از زمامداری و امور حکومت دور کرده بودند ناخشنود بودند. طلحه و زبیر نیز به ناراضیان پیوسته.

در ماه شوال ۳۵ (آوریل ۶۵۶) گروهی مسلح از کوفه و بصره مصر به بهانهٔ اصال حج عمره به سوی مکه آمدند و در کنار دروازهٔ آن شهر اردو زدند. مالک اشتر فرماندهی گروه کوفی را به عهده داشت. این «زائران» بیشتر از قشرهای پایین جامعه بودند و روحیهٔ تشیع در میان ایشان رواج داشت. و به سعادت علی امین‌تر بودند، ولی وی نرسید (۶۴) به خروج داد. طلحه و زبیر چنین وانمود می‌کردند که بپیر قند ولی در باطن ناراضیان را تحریک می‌کردند. اشتر اضمحالی بنی امیه از اینکه ناراضیان را به مدینه نرسانند بیم داشت و فقط می‌خواست از ورود و حضور ایشان در دروازهٔ

مدینه استفاده کرده خود زمام امور ملک را به دست گیرند.

جزئیات جریان بعدی وقایع روشن نیست. زیرا مقتضی‌ترین منابعی که حوادث مزبور را شرح دلالت‌ده مربوط به زمان عباسی‌اند - یعنی در عهدی نوشته شده‌اند که نظر دشمنی با بنی‌امیه و خصومت با نقش ایشان در تاریخ خلافت دواج شدت بوده‌است. بدین سبب نمی‌توان به یقین منابع مزبور را مطمئن کمال داشت (۶۸) طبق نوشته‌های مزبور، عثمان جوسبعلی با نادران و اردنبا کرشد و وعده داد که مروجات شکایت‌هایشان را رفع کند و حکام و اربابان پالات و نواحی را معزول‌سازد. ولی در همان اوان، حمای از گروه مصری سند مهمی را به دست آوردند و آن نامه‌ای بود از طرف عثمان و بهر وی، خطاب به این‌ای سرح والی مصر. عثمان در آن نامه به حکام مزبور دستور داده بود که با بنیان شورش و عصیان‌ها به محض بازگشت به مصر بازداشت کرده‌ها و دست‌های ایشان را قطع کند. افراد گروه‌های مسلح که از این غدر و خیانت سخت بر آخته شده بودند، قیام کرده وارد شهر شدند و خانه عثمان را محاصره کردند و خواسته‌ای که وی از حکومت کناره‌گیری کند. عثمان سر باز زد. قیام‌کنندگان ابله‌وار بودند که عثمان را آنقدر در محاصره نگاه‌دارند تا بر اثر گرسنگی حاضر به استعفا شود. پس از هفت محاصره خانه خلیفه، در روز ۱۸ ذیحجه سال ۴۳ (= ۱۷ ژوئن ۶۵۶م) در مدینه شایع شد که نیروهای مسلحی از طرف والیان بصره و دمشق اعزام شده به پای عثمان می‌آیند. دیگر سستی و تأخیر جایز نبود. قیام‌کنندگان از راه بام خانه‌های همسایه به خانه خلیفه هجوم بردند و نگهبانان وی را متفرق کرده سرانجام او را به قتل رساندند.

علی و طلحه و زبیر کوشیدند تا هر گونه ظن شرکت خویش را در عمل قاتلان عثمان بر طرف و رد کنند. مصریانی که به مدینه آمده بودند خلافت علی (ع) را پیشنهاد کردند. کوفیان و بصریان و سرانجام مدنیان به ایشان پیوستند. ولی چیزی نگذشت که طلحه و زبیر به‌یکه گسریخته لوی‌های عصبان برافراشتند و «ام‌المؤمنین» عایشه که زنی جفی بود از ایشان پشتیبانی کرد. سردار سعادین ابی‌وقاص نیز از یمت با علی امتاع کرد. ولی آنچه برای هواخواهان علی خطرناک‌تر شمرده می‌شد، این بود که معاویه بن ابی‌سفیان والی شام (سوریه) - که طرفداران اشراف اموی گرداگرد وی جمع شده بودند - از یمت با علی (ع) سر باز زد و علیه وی وارد عمل شد و شمشیر کرد که در قتل عثمان شرکت داشته. معاویه شعار و نعره‌های عثمان را با علم کرد...

آنگاه طلحه و زبیر بصره را محاصره کردند. لشکریان علی پس از تأخیر، در دسامبر سال ۶۵۶م (آخر پاییز سال ۴۳۶) به سوی بصره به حرکت درآمدند. علی (ع) مخالفان را در نزدیکی این شهر شکست داد. عایشه به‌اسارت درآمد ولی علی (ع) وی را محترمانه آزاد کرد. طلحه زخمی مهلك برداشت و زبیر به‌تنگام گریز هلاک شد. بدین طریق گروه مزبور که به‌بخشی از مهاجران قدیمی متکی بود تارومار گشت. علی (ع) وارد بصره شد.

دوماه صفر سال ۴۳۷ (ذوئیه ۴۶۵۷) در صفین، جنوب رقه، بر رود فرات، لشکریان علی پاسباه شام و عرب معاویه، که عمرو بن العاص نیز بدان پیوسته بود، نالایی کردند. در روز دوم پیکار، جناح راست (میانه) لشکر علی تحت فرمان مالک اشتر، و قلب لشکر تحت فرمان شخص علی، لشکریان معاویه را شکست دادند. در میان لشکر علی (ع) عطای و قراه که فرزند ازیز بودند وجود داشتند. اینان جنگیانی متعصب و فعال و دلیر بودند. معاویه را حیلۀ عمرو بن العاص از شکست کامل و نهایی نجات داد؛ به این معنی که امر کرد بر سر نیزه‌های لشکریان قطعات قمر آن نصب کند و «کتاب الهی» و احکم قرار داد. علی (ع) نرد را متوقف ساخت و در تحت مشاوران خویش (که بعضی از ایشان مانند اشعث بن قیس و ابو موسی اشعری در نهان شخصاً با علی مخالف بودند) با مذاکره موافقت کرد.

تردید و گرایش وی و سران دین او به سازش (۴۷) علی را از پشتیبانی عامه مردم محروم کرد. ناراضیان شمار «لاحکم الاذه» را علم کردند. ایشان معتقد بودند که حکم الله صادر شده زیرا علی (ع) بر معاویه پیروز گشته است. به عقیده ایشان پس از آنچنان پیروزی، مفکره بادشمن به منزله مخالفت با حکم خداوند بود. عامه مردم میل نداشتند با فرقه اشراف اموی سازشی صورت گیرد و این عدم تمایل خویش را با تمایز دینی بیان می کردند. ۱۲ هزار نفر از لشکریان که از علی (ع) سلبسوس شده بودند، اردوگاه وی را ترک گفته و در نزدیکی نهر وان - دهران - نزدیک شاخه‌های جبال زاگروس اردو زدند. و عده‌ای بویوب را که سیاهی عادی و ساده‌ای بود به مخالفت برگزیدند.

بدین طریق در اردوگاه هواخواهان علی (ع) نفاق افتاد. پیگیر تر بهین میان اراده فتره‌های پایین اجتماع، که نه به خاطر منافع علی (ع) و خانواده علوی مبارزه می کردند بلکه برای برابری همه مسلمانان علیه حکم فرمای فرقه اشراف اموی برخاست بودند، از علی جدا شدند (۴۸). دو اسلام شاخه جدید و مستقلی به نام خارجیان (به عربی «خوارج» که جمع «خارجی» است و از دینۀ خروج - به معنی «بیرون شدن»، «قیام کردن» یا «خروج کنندگان» و «قیام کنندگان» پدید آمد. خارجیان نیز از آغاز نهضت، حزبی سیاسی بودند و فقط به دعا به صورت فرقه‌ای مضمی در آمدند. ما درباره اصول تعلیمات و اهمیت تاریخی ایشان زیرسبب سخن نخواهیم گفت.

نام «شیعان» از آن زمان مختص کسانی گشت که به علی و اخلاف او و فکر مودونی بودن امامت وفادار ماندند...

از نظر هواخواهان معاویه پیشنهاد مفکره بهانه‌ای بود برای دفع الوقت و اغتنام فرصت.

جنگ داخلی تجدید شد (سال ۴۵۸/۴۳۸) ولی علی (ع) مجبور شد نخست متوجه خوارج شود (مشاوران وی چنین می‌خواستند) و اردوگاه ایشان را در نهر وان ناپدید سازد. لیکن فسرقة خوارج ناپدید نشد. آشتی و صلح میان شیعیان و خارجیان از آن زمان محال گشت. علی (ع) به هنگام خروج از مسجد کوفه به ضرب شمشیری که این ملجم خارجی، بر سر او وارد آورد زخمی شد و بعد از دو روز بدرود جهان گشت. (۱۷) [با نایر مشهور ۱۹] رمضان سال ۴۵/۴۲۴ (۱۳ نوامبر ۶۶۱م) پیش از آن تاریخ، خلافت معاویه در یسنا المنفس (اورشلیم) اعلام شده بود.

کفة نرازوی پیروزی در جنگ داخلی، طی دو سال اخیر، به نحو پادزی به طرف معاویه متقابل بود. این جنگ پس از قتل علی (ع) متوقف گشت. حسن فرزند ارشد علی که شیعیان وی را امام دوم می‌شناختند مردی بود سلیم النفس. وی موافقت نامهای با معاویه منعقد کرد و از حقوق خویش استکاف نمود (۴۹) او در عرض بلندی گراف و املاکی وسیع (بهذهی معادل دو میلیون درهم) [۷۰] اندک کرد و در مدینه مکان گرفت. معاویه همه مخالفان خویش را محو کرد (۷۱) وی را در سراسر قلمرو خلافت محسوس خطبه شناختند (از ۶۶۱ تا ۶۸۰م حکومت کرد. ۱۰ تا ۱۲۵۶). معاویه شام (دمشق) را به عنوان پایتخت خویش برگزید، زیرا تکیه‌گاه اصلی حکومت وی قبایل عربی بودند که بمسوریه نقل مکان کرده بودند. در زمان حکومت دودمان امیه (۶۶۱ تا ۷۵۰م/۴۱ تا ۱۳۲۲هـ) خلافت مدلل به جامعه دوران متقدم فئودالی با حفظ شیوه‌های زندگی پادشاهی و برده‌داری (دوبیان صحرائشبان عرب و ایران و جز آن) گشت. امویان دولتی غیر دینی ایجاد کردند و این خود مخالفت هواخواهان دولت دهسی را اعم از مهاجر و انصار برانگیخت. مدینه مرکز مخالفان بود.

خطرناکترین مخالفان دایمی امویان کماکان شیعیان و خارجیان بودند. سیاست داخلی بی‌امیه، بر فشار و ستم بر توده‌های مردم و نابرابری مبتنی بود، آن همه نه تنها میان مسلمانان و اهل ذمه (غیرمسلمانان)، بلکه میان مسلمانان غیر عرب و عرب نیز فرق قائل بودند. و اعمال این سیاست بارها باعث خروج و قیام مردم شد. قیامهای خوارج همیشه متکی به توده‌های مردم. یعنی کشاورزان و فقیرترین بدویان و پیشوایان شهری و بردگان مسلمان و همچنین اهل ذمه بود. اما راجع به شیعیان با اینکه، چنانکه گفته شد، برخی از سران ایشان و اطرافیان آنان از زمین‌داران کلان بودند، پایین حال چون این بزرگان درجهت مخالفین بودند از دستگاه دولت امری بر کار شدند و بسا آن دولت دشمنی می‌ورزیدند. شیعیان در موارد عده‌ای نتوانستند در حاکم مردم مؤثر واقع شوند و غلظت را مبارزه و امر خویش جلب کنند.

گرچه نخستین شیعیان همگی عرب بودند ولی در زمان امویان بسیاری از «موالی» به ویژه در عراق و ایران به ایشان پیوستند. موالی می‌گوشیدند از وضع و ناپایداری تحقیر آمیزی که در برابر قبایل عرب داشتند و رهایی یابند و حقوق مساوی با اعراب به دست آورند. شیعیان نیز

حصول این مقصود را بهایشان نوید می‌دادند.

مرگ خلیفه معاویه اول (۶۸۰/۶۶۱ هـ) موجب آغاز فعالیت مخالفان امویان گشت. بخشی از ساکنان کوفه ناسپندگانی به‌سکه نزد حسین بن علی (ع) فرستادند. شبان وی را (پس از مرگ برادرش حسن (ع)، اسام دوم، ۶۶۹/۶۲۹ هـ) امام سوم می‌شناختند و از وی دعوت کردند تا به کوفه آمده پیام علیّه یزدین معاویه را دهری کند. حسین (ع) با گروه کوچکی حرکت کرد و مسلم بن عقبه پسرهم خویش را پیشاپیش فرستاد. ولی عیدالله بن زیاد، حاکم کوفه، نایره شورش شبان کوفه را در نقطه خاموش کرد و مسلم پیش از رسیدن به کوفه هلاک شد (۱۷۲). حسین (ع) این خبر غم‌انگیز را بدین راه شنید ولی نخواست بازگردد. بخشی از سلحشوران وی را ترک گفتند. او به‌همراه عده قلیلی که وفادار مانده بودند در محل بی‌آب کربلا (۱۷۲)، نزدیک کوفه، اردو زد. سرانجام فقط هفتاد نفر با او باقی ماندند و دوازده نفر از شمار ۱۸ تن از پسرعمان (۱۷۳) وی نیز آمدند. زنان و کودکان ایشان نیز در اردوگاه بودند. عمر بن سعد بن ابی وقاص^۱ سردار اسوی با چهار هزار مرد جنگی به کربلا آمده اردوگاه حسین بن علی را محاصره کرد. عمر از حسین (ع) خواست که تسلیم شده سرنوشت خویش را بپذیرد بی‌آورد. ولی حسین (ع) خواست او را بی‌پاسخ گذاشت. یک هفته تمام کسان حسین از تشنگی در رنج بودند. بنا به گفته طبری، هنگام غروب ۹ محرم سال ۶۱ هـ (۹ اکتبر ۶۸۰ م) حسین وصیت کرد و آخرین دستورات را صادر نمود و باقی شب را به‌نماز (۱۷۵) بزرگوار کرد. بامداد روز دهم محرم پس از ادای نماز بامداد به‌طور جهات، حسین در برابر دیدگان زنان و کودکان گریان به‌اتفاق جنگبان خویش برای نبرد با دشمن شتافت. در آغاز هیچ‌کس از سرفران رزمی خلیفه به‌او حمله نکرد، زیرا کسی نمی‌خواست به‌انها زشت قاتل نولفه پیاسیر بودن مشهور شود. ولی زلف پس [که عمر سعد تیری به‌سوی حسین رها کرد] همه یکجا به‌او هجوم کردند تا مشولیت قتل لوٹ شده میان همه تقسیم شود و کسی قاتل مشخص نباشد. حسین در یکبار مایر بر پس از آنکه ۳۳ زخم نیزه و ۳۴ زخم شمشیر بر او وارد آمد از پای درآمد. هر زمان وی نیز کشته شدند و سرهای بریده ایشان به شام (دمشق) برای یزید ارسال شد. یزید ظاهراً اظهار کرد که فرمان قتل حسین را نطاده بوده و چنین وانمود کرد که از این واقعه متأسف و متأثر است و زنان و کودکان اسیر حسین و خویشان و زنان و ادا آزاد کرد و اجازه بازگشت به مدینه داد^۲.

واقعه غم‌انگیز کربلا تأثیر عمیقی در معاصران کرد. میان شیعیان آیین بزرگداشت امام سوم،

۱- فرزند یکی از صحابه سرب و سردار فاسی که ایرانیان را در قادیس شکست داد. ۲- در مجموع حدود ۱۰۰
J. Wellhausen Die religiös-Politischen Oppositionsparteien ۶۱-۶۷ م
در از او، م-۹۱-۸۸ Das Arabische Reich
م-۱۳۲، ۱۳۲۱ H. Lammens "Etudes sur le règne du calife Mo'awiya I"

که شهید شده بود به وجود آمد. و کربلا با مرقد حسین یکی از اماکن بزرگ شیر که وزه‌بانگاه شیعیان گشت.

مقارن همان زمان، مردم مدینه نیز علیه امویان عروج کردند (۶۸۰/۶۶۱) عبدالله بن زبیر (فرزند زبیر مشهور بش گفته که از صحابه بود) در مکه قیام کرد و به خلافت اعلام شد. لشکران او در عراق نیز وارد عمل شدند. و این قیام قطعاً در سال ۶۹۲/۶۷۳ فروزانده شد... یزید و لاهوت معتقد است که موثرترین مرجع و مأخذ برای مطالعه دوران مقدم شیعہ همانا تألیفات ابرمختف است.^۱ ابرمختف یکی از شاگردان شاگردان صحابه پیامبر و گردآورنده حدیث بود که در سال ۷۷۴/۱۵۸ هجری درگذشت. تألیفات وی در دست نیست (۷۶) ولی بخش اعظم آن در تاریخ طبری محفوظ و منقول است.

چیزی از شهادت حسین (ع) نگفتند که در کوفه صدن از شیعیان گرد آمده اتحادیه‌ای بعضی تشکیل دادند. سن هجری از ایشان از شصت سال کمتر نبود. سلبان بن مُرداد که یکی از صحابه قدیم بود، شیخ بزرگشان بود. شعار ایشان «خونخواهی حسین» بود. کار این اتحاد به سرعت بالا گرفت. در ماه نوامبر سال ۶۸۲ (اواسط پاییز سال ۶۵) چهار هزار تن از قیام کنندگان به کربلا رفته و پس از فرات گذشته هازم و شیه (۷۷) شدند، ولی در آنجا شکست خورده تقریباً همه نابود گشتند (ژانویه ۶۸۵/اول زمستان ۶۶).

گفته از سلبان بن مُرداد، مختار بن ابی عیدقعی که از بزرگان عرب و از قبیلہ نجف بود وارد عمل شده بود. وی در کوفه خانهای و نزدیک آن شهرملکی داشت. وقتی که خبر حرکت امام حسین (ع) به طرف کوفه به او رسید، ۶۰ سال داشت و «موالی» را (که در این مورد از روستایان مفید به زمین بودند) گرد آورد و به استقبال حسین رفت. پس از والعه هائله کربلا مختار بازداشت شد. و پس از آزادی به کوفه بازگشت و به تبلیغ مذهب شیعہ پرداخت و گفت که نماینده پرسوم علی (ع) بنی محمد بن الحنفیه است. محمد حنفیه (تولد در سال ۶۳۷/۵۱۶ هجری و وفات به سال ۷۰۰/۶۸۱) برعلی (ع) بود ولی نه از قاطعه. دختر پیامبر، بلکه از زن کتیری از قبیلۀ عربی حنفی^۲ و بدین سبب او را این الحنفیه خوانده‌اند. روایت است که این برادر ناتنی حسین واجد استعدادهای برجسته و نسبت به امر شیعہ بسیار وفادار بود. پس از شهادت حسین (ع) بخشی از شیعیان که مختار در رأس ایشان قرار داشت این الحنفیه را به امامی شناختند زیرا که در میان اولاد علی شخص شایسته دیگری وجود نداشت (فرزندان حسین هنوز ضعیف (۷۸) بودند). ولی اکثر شیعیان با اینکه محمد بن الحنفیه را بزرگ می‌داشتند، با این همه وی را به

۱- J. Wellhausen Die religiös-Politische Oppositionsparteien ۲۷-۶۸ ص

۲- این کتیری را در بعضی مفسرین رسیده کتاب که از طرف ابی حنفی پنهانی می‌شد به رسم نیست ص ۱۱۷/۶۲۲ هجری

امامت نمی‌شناختند زیرا مادر او دختر پیامبر نبود. بعدها هواخرلعان او فرقه خاصی از شیعه را که به کیسانیه معروف است تشکیل دادند.^۱

در اکتبر سال ۶۸۵ م (اول پاییز ۶۶ هـ) شیبان در شهر کوفه که در آن زمان تحت اشغال لشکریان عهده‌نشین زبیر - ضد خلیفه - بود شورش کرده شهر را گرفتند. مختار عملاً پیشواپی این قیام را داشت و در مساجد تبلیغات می‌کرد و می‌گفت که مفسون آن‌گفته‌ها را جبرئیل بهی الوهام می‌کند [۱۷۹]. مختار فرماندهی نظامی را به ابراهیم، فرزند مالک اشتر، سردار نامی خلیفه‌علی امیرالمؤمنین (ع)، سپرد و وجوه خزانه را که در کوفه به‌دست آورده بود میان قیام‌کنندگان تقسیم کرد (بمعربک از ۵۰۰ تا ۲۰۰ درهم رسید)، مختار بسیاری از قاتلان حسن و طرفداران بنی امیه را اعدام کرد. ابراهیم در بخش طای عراق به‌فتح نمایانی نایل آمد و بر لشکریان بنی امیه غلبه کرد (در محرم سال ۶۷ هـ / اوت ۶۸۶ م) ولی طرفداران مختار به‌دو گروه تقسیم شدند. یکی گروه اشراف عرب و دیگر گروه «موالی» که در واقع ایرانی بودند. افراد گروه اخیر الذکر از قشرهای پایین جامعه بودند و شمار برابری همه مسلمانان را علم کردند. مختار جانب این گروه را گرفت و به این طریق اشراف از او روی برگردانده اندکی بعد به‌نهضت خیانت ورزیدند. لشکریان شیعه در حوالی بصره از لشکریان ضد خلیفه، یعنی عهده‌نشین زبیر^۲، شکست خوردند و سپاهیان اخیر الذکر پس از آن وارد کوفه شدند. مختار و طرفدارانش در قلعه شهر کوفه متحصن شدند و چهار ماه محاصره را تحمل کردند و سرانجام از قلعه بیرون آمدند و مختار در نبرد کشته شد (آوریل ۶۸۷ م / اول بهار ۶۸ هـ).

محمد بن الحنفیه در برابر قیام مختار حالت انتظار و ابهام به‌خود گرفت. یعنی به‌عراق نرفت و به‌قیام‌کنندگان نیروست ولی از ایشان جدا شد...

با اینکه ابن الحنفیه پیشروی یکی از گروههای خاص شیعه شمرده می‌شد تا آخر عمر طرابلسی (سال ۷۰ / ۱ م / ۸۳ هـ) به‌روز نداد و به‌عین سبب مسود تعقیب امویان قسراً نگرفت.

همزمان با قیام شیبان، نهضت شورشی نیرومندتری از طرف خوارج وقوع یافت. در صفوف قیام‌کنندگان، به‌ویژه کشاورزان و پیشه‌وران اهم از عرب و «موالی»، بنی ایرانیان اسلام آورده، و همچنین بردگان فراری از اقوام گوناگون وجود داشته. ولی پیش از آنکه از این نهضت گفتگو کنیم دربارهٔ معتقدات خارجیان که در آخر قرن اول هجری (قرن هفتم میلادی)

۱- دربارهٔ کیسانیه و تبلیغات ایشان رجوع شود به‌فصل دوم. ۲- که برادر امیرالمؤمنین زبیر و عهده‌نشین وی در ایران بود.

بطلور کلی نکوبین یافته بود، صحبت می‌داریم.

ماده اصلی تعلیمات خارجیان عبارت بود از شناسایی تساوی همهٔ مسلمانان. خارجیان معتقد بودند که در سرنوشت‌های گشوده توسط مسلمانان، مؤمنان باید مراحل دمه که پرداخت کنندگان خراج و مالیات سرانه هستند تسلط و حکومت داشته باشند و خود خراج و سرانه نپردازند. ولی در داخل جامعهٔ اسلامی باید مساوات کامل برقرار باشد. از همین نواحی منع شده باید نطق به جماعت (یعنی دولت اسلامی) داشته باشد. خارجیان نه تنها هواخواه مساوات حقوقی مسلمانان غیر عرب (موالی) و اعراب بودند، بلکه گرایش به طرف آلمان و غایت مقصود برابری اجتماعی میان مسلمانان داشتند. تعلیمات خارجیان دربارهٔ خلافت و امامت نیز با نظر سنیان^۱ و شیعیان^۲ فرق فاحش داشت. خارجیان عقیده داشتند که «امام - خلیفه» یعنی پیشوای روحانی و سیاسی جماعت دولت اسلامی باید انتخابی باشد و همهٔ مؤمنان صرف نظر از متناهی و ملیت خویش باید حق شرکت در انتخاب وی را دارا باشند. «امام - خلیفه» نباید فقط چنانکه سنیان معتقد بودند، از قبیلهٔ قریش انتخاب شود بلکه هر کسی را که شایستگی داشته باشد ولو «غلام حشی» باشد می‌توان به خلافت انتخاب کرد. خارجیان برای لقب «امام - خلیفه» به هیچ وجه اهمیت فوق العاده دینی و فقهی مآبی قائل نبودند. دینداران «امام - خلیفه» نه آموزگار دینی بودند و نه سلطان بلکه نمایندهٔ مختار «مؤمنان» و پیشوای نظامی و مدافع منافع جماعت شمرده می‌شد. جماعت او را انتخاب می‌کرد و اگر امور را به اداره کند با مطلق‌الامتنی و ششگری پیش گیرد، با منافع جماعت خیانت کند و سود خویش را بالاتر از آن گیرد، جماعت می‌تواند وی را معزول و حتی محاکمه و سیاست کند. خلافت نمی‌تواند در انحصار پادشاهان و بزرگان باشد. خارجیان عقیده داشتند که هر جماعت محلی، اگر در او پیش پادشاه جماعات منقطع باشد، می‌تواند برای خود «امام - خلیفه» ای برگزیند. و بدین منوال ممکن است در آن واحد چندین امام در چند جا وجود داشته باشند. بدین - سه همهٔ رهبران نهفت خوارج به نام امام و خلیفه و امیر و مؤمنان خوانده می‌شدند و هیچ یک از ایشان نیز قرشی نبودند. در واقع خارجیان معترف و معتقد بودند که قدرت عالی به جماعت مؤمنان نعلقد و در واقع خلیفه فقط مجری امر آن است و در برابر جماعت مسئول است.

خوارج دو خلیفه نخستین یعنی ابوبکر و عمر را خلیفه‌های قانونی می‌دانستند و عثمان را لایزال نداشتند. به عقیدهٔ ایشان علی (ع) تا زمانی که به مفاکره با معاویه حاضر نشده بود (یعنی به محکم الهی رضا داده بوده) خلیفهٔ قانونی شمرده می‌شد. خارجیان خلفای اموی و عباسی را به رسمیت نمی‌شناختند و خلافت موروثی علویان را هم قبول نداشتند.

خوارج دشمنان آشتی ناپذیر بزرگان زمیندار مسلمان و مخالف وجود اسلام خصوصی بزرگه بودند. ایشان اصولا مخالف ناپروری اجتماعی دوداخل جماعت بوده‌اند [۸۰]. برخی از خارجیان معتقد بودند که برده چون اسلام آورد باید بی‌دنگ آزاد شود و مسلمان نمی‌تواند برده باشد. بدین قرار نهفت خوارج از قرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) جریانی بود متکی به‌عامه ناس و مبین نظرهای سیاسی ریشخدار و اصولی برای آن زمان. خارجیان از دین، بیشتر و در درجه اول، برای توجیه نظریه سیاسی خویش استفاده می‌کردند.

دوابع خارجیان دمسائل دینی چندان فرقی با سببان نداشتند، یعنی با صورتی که اسلام در دوران اولیه موجودیت خویش داشتند. دورانی که هنوز «دهت»هایی که در میان مسلمانان سنی رایج شده بود وجود نداشته است. تفاوت چنانی نداشتند. خارجیان اصل مخلوق نبودن قرآن را قبول نداشتند و اصالت سورة دوازدهم آن یا سورة «یوسف» را منکر بودند و دو اصل «اجماع» و «قیاس» را رد می‌کردند (برخی از خسارجیان «اجماع» را ذبول داشتند و لسی «قیاس» را رد می‌کردند)، جز حج، زیارت محلی دیگر را جایز نمی‌دانسته و تقدیس اولیاء الله را حرام می‌شمردند. ولی ددعوض به‌تندیچ پرستش شهیدان «خارجی» ددبان ایشان نکوین یافت، شهیدانی که به‌خاطر امر خوارج هلاک شده بودند. خوارج از لحاظ برگزاری ددینی روزه و نماز و تشریفات دیگر دینی وسختگیری دمسایل اخلاقی ممتاز بودند.

خارجیان می‌گفتند که شخص مسلمان چون مر نکب «گاه کیره» بشود دیگر «کافر» شمرده می‌شود و کسی که ددحفاظیت ایمان خویش شک کند نیز کافر است، و بلك قدم نادرسمكن است شخصی را از جماعت اسلامی خارج کند (یعنی ددنظر خارجیان) و فقط پس از توبه دداجتماع و تعالیت شدید به‌سود جماعت می‌تواند به‌تایرة اسلامیت بازگردد.

این تعلیمات دینی مبتایی بوده برای بلك استتاج سیاسی؛ یعنی پیشوايان کاذب، و تخفای غیرقانونی که از اوامر «کتاب خلاء» سرپیچی کرده باشند (یعنی از قرآن یا اصل حکومت دینی) - و قبل از همه امویان چنین بودند - مر نکب «گاه کیره» شده و بنا بر این دیگر «مؤمن» به‌دین نبوده و «کافر» و «مرتد» می‌باشند. و نه تنها نمی‌توان از ایشان اطاعت کرد بلکه باید با ایشان «جهاد» کرد و مردشنی که دداین جهاد به‌دست خارجیان افتد باید به‌عنوان «مرتد» به‌قتل رسد. قتل مرتدان (به‌تعییر وسیع همه مسلمانان غیر خسارجی) که خارجیان نخست صلا ببدان اقدام می‌کردند به‌معنا به‌صورت اصلی دینی واجباری و استعراض» یا «اعدام مرتدان» درآمد.

ابو مخنف سابقا ذکر که گفته‌هایش در تاریخ طبری منقول است و محفوظ مانده، می‌گوید که به‌هنگام مرگ یزید (۶۸۳ م / ۶۶۲ هـ) چهار گروه با فرقه فرمی ددبان خارجیان پیدا شده

بودند که به نام پیشواان گروهها نامیده می‌شدند. بدین فرار: ازرقیان (با بهمری «افزارقه»)، صغریان (بهمری «صغره»)، یهبیان (هری «یهبه»)، اباضیان (هری «اباضیه»).

ازرقیان از دیگر فرق خارجی سرسختتر، غلوکنده‌تر و آتش‌نابذیرتر بوده‌اند. بانی این فرقه فرعی، نافع بن ازرق شمرده می‌شود که بدوایی فرزند آهنگری پرنانی بود که اعراب بدر وی را به اسارت گرفته بودند و برده کرده و زن پس آزادش کرده بودند^۱. وی حاصل قتل‌های دینی با استراض را به پایتخت استاجهای شدید رسانید و معتقد بود که این اصل نه تنها در مورد دشمنان خوارج باید اعمال شود، بلکه نسبت به خارجیان غیرضال که به هنگام «جهاد»، پنی قیام‌های خوارج، در خانه می‌نشستند نیز اصل مزبور باید مجری شود. بدین سبب این ازرق از پیروان خویش مراعات و اجرای مواد زیر را می‌خواست: ۱/ با «خانه نشینان» قطع رابطه کند. ۲/ همه کسانی را که به اردوگاه شورش وی نگریخته و نیوستاند مرند بشمارند. ۳/ همه کسانی را که وارد اردوگاه شورش وی می‌شوند مورد آزمایش (بهمری «محنه») شدید قرار دهند. وی می‌گفت که دو جنگ با دشمنان دین نه تنها کشتن مردان بلکه قتل زنان و کودکان نیز جایز است.

خارجیان قرن اول هجری (هفتم میلادی) میروان آتش‌نابذیری بودند که علیه ظلمه قوم پیکار می‌کردند و ستمگران را مرند اعلام می‌نمودند. خوارج دلیرانی بودند که همیشه برای نثار جان در راه امر و مقصود خویش آمادگی داشتند. ایشان زندگی را در عرصهٔ پیکار به بهای گرانی از دست می‌دادند و ایمان داشتند که تاوان خونشان نصبت و خوشبهای بهشت خواهد بود. یکی از ویژه گیهای بارزهٔ مسلحانهٔ خارجیان این بود که زنان در آن شرکت می‌جستند. مخصوصاً ام‌حکیم زن فرمان ازرقی (حدود ۷۱ تا ۷۹ هـ) اختارات فراوان به دست آورد و مشهور شد. وی خود هنگام نبرد در جستجوی رسیدن به درجهٔ شهادت بود و بانگ بر می‌آورد که «افز ششن سرم و مابلن روغن بر آن خسته شدم - آیا کسی اینجا نیست که مرا از این عمل شاق نجات دهد؟» عیدالله بن زیاد، حاکم اموی، که بیرحمانه خارجیان را تعقیب کرده رنج می‌داد به منظور کاستن حرارت خوارج، فرمان داد نعلهای زنان را لخت کرده و رهنه در عرصهٔ کارزار باقی نگذارند.

شایان توجه است که نام‌آزگاری منصب آمیز خوارج، بطور اهم و ازرقیان به‌منصوص، در مقابل همهٔ مسلمانان غیر خارجی، در همین حال با اندازی فراوان ایشان در برابر بهود و مسیحیان توأم بوده‌است. و ازرقیان می‌گفتند که بهود و نصاری به تبلیغات پیامبران خویش یعنی موسی و عیسی^۲

۱- بلادی می‌دهد که گفته دیگر ساج این ازرق عرب و ازرقیه همه با مکر بود. ۲- خوارج آن دوران موسی و عیسی را هر برابر با مسیح (ع) می‌شمردند.

خیانت نوزدهند و به این سبب اصل کل مردان شامل حال ایشان نمی‌گردد. حتی برخی از پشوابان خوارج معتقد بودند که باید یهودیان و مسیحیان را با مسلمانان (خارجیان) شاری الحوق دانست به شرط اینکه محمد (ص) را به پیامبری پشاند و قسط قیدکنند که «محمد برای اعراب پیامبر بود نه برای ما».

اباضیه معتدترین فرقه خوارج بود و نام این فرقه از عیدالغزین اباض مأخوذ است که در نیمه دوم قرن اول هجری (هفتم میلادی) می‌زیست. اباضیه علیه تعصبات مفرط ازرقیان و بهویژه بر ضد قتل اجباری همه غیرخارجیان به عنوان مرتد که مورد نظر ازرقیان بود قیام کردند. اباضیه با اینکه خلافت را غیر قانونی می‌شمرند با این وصف نسبت به خلافت اموی بر خلاف ازرقیان آشتی‌ناپذیریشان بی‌گیر نبود.

بزرگترین قیام خارجیان ازرقی در عراق - قیاسی که در عین حال علیه خطبه اموی عبدالملک و بر ضد دشمن وی با «حد خطبه» عیدالغزین زیر و همچنین شیبان متوجه بسود ۱۳ سال طول کشید (از ۶۸۴ تا ۶۵۱/۶۶۹ تا ۷۸۸). نواریخی که در منابع، ذکر شده ناحیه مشوش و ضد دغیفی یکدیگر است. در اینجا نواریخی را که یو. ولهاوزن مشخص کرده به کار می‌بریم.^۱ قبل از این قیام خارجیان چندین بار در بصره و کوفه خروج کردند (از سال ۴۱ هـ ۶۶۱-۲۱) (در کوفه ۸۵۸-۶۷۷).

در سال ۶۸۴ (۶۵) بصره و بخش سفلی عراق در دست عیدالغزین زیر بود و ناحیه کوفه را شیبان شورش که مختار بن ابی عید تقنی (به گذشته رجوع شود) در رأس ایشان بود اشغال کردند و در بخش طبای عراق و جزیره نشکریان امویان مستقر بودند. این ازرق در رأس ۳۰۰ نفر قرار داشت که در ناحیه اهواز (در خوزستان) اردو زد. کانونهای خوارج شورش در نقاط با نلافی مشرق بصره و کرانه شرقی دجله (جوخه؟) و بر رود کارون قرار داشت. در سال ۶۸۴ (۶۵) خارجیان توانستند در بصره و بحرین نیز مستقر شوند. در ناحیه اخیر الذکر نجف بن عامر حنفی از طرف خوارج به خلافت محلی انتخاب شده بود. یکی از کلهای نجف این بود که ۴۰۰ نفر از بردگانی را که معاویه در ارضی خویش در بصره اسکن داده بود آزاد کرد. خارجیان تا سال ۶۹۳ (۷۷) در این ناحیه باقی ماندند.

داین بیان نافع بن ازرق دطلی نبرد خونینی که نزدیک دولا ببردو کلون (حرب این رود را دجیل می‌خوانند) در گرفت هلاک شد (۶۶ هـ). ازرقیان به جای این ازرق، عیدالغزین ماحوز را به امامت و خلافت برگزیدند. بسیاری از ایرانیان که بیشتر دوستای بودند و علیه شمرگران، یعنی زمین‌داران حرب برخاسته بودند، به ازرقیان پیوستند. دشمنان ازرقیان ایشان را

«جمعی اوباش» می‌خواندند. ازوقیان در محل سبیری مشرق رود کارون، از لشکریان ابن ذبیر شکست خوردند. (در اواسط بهار سال ۶۶۷ هـ/ ۶۸۶ م) عیث‌الدین ماحوز در شادکشتگان ابن حرب بود. ازوقیان شهر اهواز را تخلیه کرده به کوه‌های ذاکروس عقب‌نشستند. ایشان پس از آنکه در نبرد سابود (شاپور) در فارس باری دیگر شکسته شدند به کرمان عقب‌نشینی کردند. کرمان کاملاً در زیر فرمان ازوقیان بود و پایگاه دائمی ایشان گشت.^۱

ازوقیان صفوف خویش را تشکیل و ضابطات را جبران کردند و مجدداً از طربن فارس و اهواز بمسوی بصره روی آوردند. در بصره مصعب بن ذبیر، برادر عیث‌الدین ذبیر، که او نیز ضد خلیفه بود با ایشان درگیر شد. ازوقیان به ناحیه مغان (طیسفون) عقب‌نشستند و از آنجا از دله ذاکروس باری دیگر بمطرف ایران حرکت کردند و به‌وی دستبرد زدند و چند ماهی اصفهان را محاصره کردند ولی از هفده تسخیر آن شهر برنیامدند. در ماه ۶۸۹ م (اواسط بهار سال ۷۰ هـ) ازوقیان قنری بن فجاءه مازنی شاعر مشهور را کسری بی‌ماله بود به خلافت برگزیدند. وی جنگاوران ازوقی را به کرمان برد. ازوقیان پس از استراحت و جبران ضابطات و تشکیل صفوف خویش مجدداً از رود کارون گفسته در کرانه شرقی شط‌العرب روبروی بصره اردو زدند. مهلب سردار مصعب بن ذبیر، بمحض شنیدن خبر شکست و هلاکت مصعب (بایز سال ۶۹۱ م/ ۷۲ هـ) جانب امویان را گرفت و این‌بار از طرف ایشان یاروزه با ازوقیان را دنبال کرد. ولی خلیفه عبدالملک فرماندهی را از او گرفت و به‌تأویب بعدون از امویان دله، نخست بمغالد و بعد به برادر وی عبدالعزیز، ازوقیان باری دیگر به کرمان عقب‌نشستند ولی در دارا بگرد (فارس) شکست فاحشی بمعبدالعزیز وارد آوردند. وی بخش اعظم لشکریان خویش را از دست دله و با چنان‌شنایی فرار اختیار کرد که زوجة زیبای وی به‌دست ازوقیان افتاد (و ایشان او را طبق اصول خویش به‌قتل رسانیدند). ازوقیان فراوانی را تعقیب و غورستان را اشغال کردند و به کرانه شط‌العرب رسیدند.

عملیات جنگی دنبال می‌شد و موفقیت به‌تأویب گاه نصیب این و گاه آن می‌گردید. تا اینکه عبدالملک، حجاج بن یوسف را (در اواخر سال ۶۹۳ م/ ۶۵ هـ) به حکومت نوامی شرقی خلافت منصوب کرد. حجاج سرداری ذاهمی و مدبری فوق‌العاده قوی‌القلب و بیرحم بود و سیاست خوددالی و اشرافی امویان را با شکست و حجت مجری می‌ساخت. و اینکه مورخان غربی از قبیل یو... و لاهوزن و لک، بکر، و آ. لانس به‌تأییش او پرداخته «آرامش عراق» و «عصب و نعمت» آن ناحیه را در شمار خدمات او برمی‌شمرند، تصادف محض نیست.

حجاج و امثال قبا‌های مردم را در خون مستغرق ساخت و کلاه‌های سپی دوزبنه آبیاری

دو رود (فرات و دجله) و حوضه رود کارون انجام داد و شهر واسط را بر شط فرات بنانهاد. جمع مبلغ خراج عراق (که در نیمه اول قرن ششم میلادی، به ۲۱۷ میلیون درهم سمری زده، و در عهد همر اول به ۱۲۰ میلیون تقلیل یافته بود و در زمان معاویه تا ۱۰۰ میلیون تنزل کرده بود) در زمانوی به ۱۲۰ میلیون درهم بالغ گشت. ولی سوی دیگر این مالیتهای «عمرانی» و «آدام کتفه‌وی» به‌غیر از زیر بود؛ کشاورزان غیر عرب (نو مسلمانان) خراجی را که سابقاً فقط از غیر مسلمانان و لعل ذمه اخذ می‌شد می‌بایست پرداختند. روستاییان می‌بایست مهری سمری به‌گردن آویزند که محل اقامت ایشان بر آن‌خَر شده باشد تا نتوانند از ده به‌شهر رفته از زیر بار پرداخت خراج و کتفه‌ای اجباری مربوط به‌احیای نهرها و ساختن شهرها و قلاع و صادرات دولتی شانه خالی کنند. روایت است که در مدت حکومت حجاج ۱۳۰ هزار نفر به‌دست دُغخیان هلاک شدند و به‌هنگام مرگ وی ۵۰ هزار مرد و ۳۰ هزار زن در زندانها محبوس بودند. حجاج مهلب را به‌فرمانشی لشکر یان اهزمی علیه ازرقیان منصوب کرد.

مهلب با نیرویی که از حث شمار و تسلیحات پرافزادین برتری داشت ایشان را که به‌طرف فارس عقب می‌نشست دنبال کرد و تا کازرون راند و در آنجا اردوگاه مستحکمی احداث کرد. ازرقیان پس از آنکه پلشمال تمام سرگرم جنگهای اطراف سابور (شاپور) و استخر بودند، فارس را تخلیه کرده به‌کرمان (آغاز سال ۶۹۶ م/ ۷۷ هـ)، که از دیر باز دودست ایشان بود، عقب نشست و جبرفت مرکز ستاد ایشان شد. پلشمال و نیم دیگر هم مبارزه در آنجا ادامه داشت. حجاج به‌مهلب بدگمان شده که عساکر جنگ را به‌دوای می‌کشاند تا مقام فرمانشی را حفظ کرده از دست نهد. ولی ظاهراً مهلب حالت انتظار به‌خود گرفته و به‌روز فحطی و امراض ساربه و نفاق در صفوف ازرقیان امید بسته بود. و در واقع هم در کرمان بآن ازرقیان دوگانگی بروز کرد و دو گروه ایجاد شد: اکثر اعراب به‌این نجاه و وفادار ماندند و حال آنکه هشت هزار نفر از «موالی» (ایرانیان)، که بخشی از اعراب نیز به‌ایشان پیوستند، پیشوای جدیدی به‌نام عبیده^۱ برگزیدند.

بنابر برخی اخبار دویشتوا به‌نام عبیده وجود داشته. یکی صغیر و دیگری کبیر. میان دو گروه کار بجز و غوردهای خونین کشید. این نجاه به‌اتفاق اعراب و فادار به‌خویشتن به‌طبرستان (اکنون مازندران) رفت. «موالی» که با عبیده صغیر در کرمان باقی مانده بودند پس از مبارزهای ششماه از جنگیان مهلب شکست خورده، تقریباً همه نابود شدند (پاییز سال ۷۹۷ م/ ۱۸۱ هـ). شایان توجه است که در اردوگاه ازرقیان نفاق میان اعراب و ایرانیان - به‌رغم اصل مساوات همه و مؤمنان - صرف نظر از تلقی قسومی و نژادی ایشان، اصلی که مورد قبول خارجیان بود.

بروز کرد.

اعراب از وقتی که بطبرستان رفته بودند ظاهراً ابد داشتند که مدنی مدید در آن ناحیه بر حگل و کوهستانی استقرار بایند. ولی روستایان محل نسبت به ایشان حس تسوچهی نشان ندادند، زیرا در آن زمان روستایان مزبور همه زرنشی بودند. و ازرقیان جز به (مالیات سرانه) هنگفتی برایشان بستند و آنان را فرجود رماندند. علیه ازرقیان سفتر دوطرستان لشکری مرستاده شد. ازرقیان در درهای تنهز چو سترق شدند و امن فجاءه هلاک شد. عیدین هلال، هنرمین فجاءه هلاک شد. خویش به یکی از قلاع کوهستانی فرس پناه برد. ازرقیانی که در آن محل منحصن بودند محاصره شدند. و سرانجام بر اثر قحطی، از فرط گرسنگی و تباهی از قلمه بیرون آمده همه هلاک شدند (۵۷۸/۶۹۷).

پیش از قلع و قمع قیام ازرقیان، خوارج در بخش طبای شط دجله شورش کردند. بیست سال بود که یشوای روحانی خوارج صفریه مطلی، یعی صالح بن سرح، که در نظر ایشان از اربابا فاضل بود مشغول تبلیغ بود و مردم را دعوت می کرد که به نام خدا رنسد جهاد کنند و کین خود را از حکومت متشکمان به خاطر جنایاتی که ایشان علیه مردم مرتکب شده اند بخواهند و بسا 'امامان کاذب' (= امویان) و طرفداران خدا شناس ایشان حرب کنند. در اواسط بهار سال ۵۷۶ (م ۶۹۵) خارجیان در داراب خروج کردند. در آغاز بیش از ۱۲ نفر نرسند ولی شمار ایشان به سرعت افزایش یافت. حجاج ۴ هزار سپاهی علیه قیام کنندگان گسیل داشت. صالح در پیگرد کننده شد. شیب بن یزید شیبانی که دهری داعی بود جانشین وی گشت. وی شیوای جنگی را که از لحاظ قیام کنندگان با موقعیت آمیخته بود برگزید. باین معنی که خارجیان بر حسب وضع و موقعیت خویش گاه بصورت دستجات بسیار قابل تحرك و کوچک چسربکی ۲۰۰-۱۰۰ نفری وارد عمل می شدند و گاه همه به یکدیگر ملحق شده بادشمن نرسد می کردند. خزائن دولتی غارت شد و وصول مالیات بمنزله موقف گشت. در آن ایام خارجیان در عراق و سطلی، بن کوفه و مداین و بخش جوحه، برود دجله که قدیمی ترین مرکز خوارج بود فعالیت می کردند. در تابستان سال ۶۹۶ (۵۷۷) خارجیان مداین را محصر کرده در آنجا سفتر و استوار گشتند. حجاج بهشتاب لشکری گرد آورد. ولی خارجه را بیروی او را سترق ساختند و از شط فرات گذشته در جوار کوفه اردو زدند. حجاج نمی توانست به کوفیان، که نمی خواستند به خاطر او جنگ کنند، امید و انتظار داشته باشد. و فقط به یاری نیروی امدادی که از شام به او رسید خارجیان را دفع کرد.

در پاییز سال ۶۹۶ (۵۷۷) شیب که در دویکار تلفات بسیار به لشکر بانس وارد آمده بود نصیم گرفت به کرمان عقب نشینی کند، تا در آنجا به ازرقیان پیوندد. شیب به هنگام عبور از رود کارون و انتقال لشکر خویش نفر آخری بود که خواست از جسر بگذرد که ناگهان اسبش

رم کرد و شیب که زهی سنگین بر تن داشت در آب افتاد و غرق شد.

بنا به منابع موجود، شیب بن یزید از لحاظ قامت و نیروی جسمانی و مردانگی بر همه همزمان خویش سر بود. وی واجد صفت انسان دوستی و نوازی بود؛ بارها اسیران را از حواریان قوانین خارجیان مبنی بر قتل مرتدین یا «استراض» نجات داد و امکان فرار به ایشان می داد و همزمانش بدین سبب ملامت می کردند. سبجیان عراق خود در صفوف لشکریان شیب دو نبامند ولی به واسطه گوناگون پادش می کردند.^۱ او سود جو نیز نبود. يك بار پول را که بر قاطر بود و پس از نصف خزانه سهم او شده بود از پشت اشتر به نهر افکند. در لشکر کنشها مادرش که اصلاً پرتانی بود و در گذشته اسیر شده بود، و همچنین هسرش (که به هنگام حمله لشکر حجاج به اردوگاه خارجیان در زیر حصار کوفه هلاک شد) همراهش می کردند. پس از مرگ شیب قیام خارجیان به سرعت فرو نشاند. (۴۶۹۸/۷۷۸).

دو دهه دوشرحی که از قیامهای خوارج داده شد، چیزی که موجب شگفتی است همان وسعت دایره شورش و شهادت و دلیری و اراده حیرت انگیز شورشیان در مبارزه است. ویژگی عامه بودن این شورشهای خارجی که از ۶۸۲ تا ۶۹۷/۶۵ تا ۷۷۸ و شروع یافتند و به طور کلی دوستانی بودند آنها مورد تردید نیست. در عین حال تعصبات دینی خارجیان جنبه ضعف این قیامها را تشکیل می داد؛ زیرا که ایشان همه مسلمانان غیر خارجی را دشمن و مرتد می دانستند. خوارج بدین طریق خویش را از مصلحت و پشتیبانی عامه بدوستان و مستملان شهری محروم می ساختند.

۱. آ. بلیایف چنین می نویسد و تعصبات شدید این مبارزان سر سخت، ولی بسیار محدود. ائمه، منجر بدان شد که نه تنها علیه مقامات خلافت مبارزه پیرحمانه ای می کردند، بلکه برخلاف مردم مسلمان که شریک معتضات منعی و نظریات سیاسی ایشان نبودند نیز به نزاع برخاستند. غالباً مردم زحمتکش را از پای دمی آوردند و به زنان و کودکان رحم نمی کردند. این یکی از علل ضعف نهضت خوارج بود و تا حدی توجیه موقعیت نسی و نه کمال آن نیز در همین علت نهفته است. خارجیان به اینکه علیه مظلوم و بهره کشی برخاسته بودند، مهافت تعصبات منعی ایشان باعث ایجاد نفاق میان زحمتکشان می گردید و مانع مبارزه مشترك ایشان علیه بهره کشی خوداالی و دستگاه خلافت می شد.^۲ اختلافات داخلی و تقسیم به فرق و فرق فرعی نیز نهضت خارجی را سخت ناتوان می کرد. در قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) شهرستانی هشت فرقه خارجی را بر می شمرد. و حتی زمانی بیست فرقه وجود داشته است.

۱- J. Wellhausen. Die religiöse - politischen Oppositionsparteien... ۳۷

۲- آ. بلیایف. «فرق منعی اسلامی»، ص ۲۵.

با این وصف دسراسر قرن هشتم میلادی (دوم هجری) خوارج هنوز نیروی سیاسی خطبی را تشکیل می‌دادند. مرکز ایشان دنواسی بربر نشین افریقا و عربستان غربی و عمان (اباضیه) و نواسی موصل و جوغه^۱ (برود دجله) و خوژستان و خراسان و سستان قرار داشته. خوارج دائماً قیام می‌کردند و دوطی این شوردها برخی از فرق خارجی پرچم سفید داشته و بعضی دیگر پرچم سیاه. یکی از این قیامها شورش حادث بن سربج دغراسان بود (۵۱۱۶/ ۷۳۲م)^۲.
 در زمان مروان دوم، آخرین خلیفه اموی، (از ۷۴۴ تا ۷۵۰م حکومت کرد (۱۲۷ تا ۱۳۲م) که مردی آهنبین اراده و بسیار بیرحم بود. در سال ۷۴۴/ ۱۲۷م خارجیان شورش خطبی در عراق برپا کردند که ضحاک بن قیس در رأس آن قرار داشت. شورشیان کوفه و واسط را گرفتند (۱۲۸م/ ۷۴۵م). روایت است که پلشمال بعد ششاز لشکر بان شورش ۱۲۰۴ هزار نفر رسید. در میان ایشان بسیاری زنان بودند که زره پوشیده دوش به دوش مردان می‌گرفتند. ضحاک موصل را اشغال کرد و لشکر بان عیاده فرزند مروان دوم را شکست داد و منهزم ساخت و عیاده را در نصیبین محاصره کرد. مروان دوم بشخصه بمسوی جزیره حرکت کرد و خارجیان را طی یکبار خونینی که ده کتیر توتاه و فروع بافت نارومار کرد. ضحاک در نبرد از پای درآمد (ستامبر ۷۴۶م/ آخسر تابستان ۸۱۲۹). خوارج موصل و کوفه را از دست دادند. ولی هنوز ۴۰ هزار مسرد جنگی برای ایشان باقی مانده بود و از طریق حلوان و خوژستان به فاداس عقب نشینی کردند. سرانجام در آنجا شکست غمورده متفرق گشتند (۷۴۷م/ ۸۱۳۰م)^۳. یو. ولهاونن خراطر نشان می‌کند که در قرن اول هجری (هشتم میلادی) خارجیان با نیروهای بائیه افلاک (گروههای صدغری و هزارتغری) وارد کارزار می‌شدند ولی اکنون در قیامهای ایشان توجههای خطبی (دعای و صلوات هزار نفر) مجتمع شده شرکت می‌کردند. وی این پدیده را چنین توجیه می‌کند که خارجیان (شاید با هیرت از نجارب گنشت) اکنون از روی میل افرادی که عیبهشان با آنان متفاوت بود می‌پذیرفتند^۴. شورشهای خوارج از کلن خلافتنوی و سخت متزلزل ساخت. تقریباً همزمان با قیام خوارج، شیبان کوفه که تقریباً همه ایرانی بودند در تحت ریاست زید، فرزند زین العابدین (ع) امام چهارم شیعه و نواله حسین بن علی (ع)، شورش کردند (اول پاییز سال ۱۲۷م/ اکتبر ۷۴۴م)، ولی اکثریت شیعه هراق در این قیام شرکت نداشتند. مقدمات این شورش آنچنانکه باید و شاید فراهم نشده بود و به سرعت فرونشاند شد.
 هم‌افز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سیستان کانون صفت خارجیان در ایران گشت. خارجیان آنجا بارها روستایان را به قیام و داشتند. در فاصله بین قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم

۱- برای جزئیات رجوع شود به: و. و. یاروفلد، «در کستان»، ص ۲۴۸ و پیوسته ۲- طبری، ص ۲، ص ۱۸۹۷ و پیوسته این کتاب، جلد ۵، ص ۲۵۴ و پیوسته.
 ۳- J. Wellhausen "Die religiös - politischen Oppositionsparteien..." ص ۵۶

خلافت دارند نه امویان، که نسبت به محمد (ص) بیگانه‌اند و بازماندگان دشمنان وی یعنی ابوسفیان و حکمانند.

پایگاه اجتماعی امویان محدود بود. و نه تنها قشرهای وسیع بدویان و روستاییان و طبقات پایین شهری از ایشان متفر بودند، بلکه بسیاری از دستجات بزرگان زمین‌دار بویژه دهقانان ایرانی و همچنین اعراب هواخواه حکومت دینی (دومدینه و دینگریها) و طرفداران خلافت علویان (شیعیان) و عباسیان نیز از ایشان ناخشنود بودند. برعکس علویان غیرفعال (۸۱) در میان عباسیان و هواخواهان ایشان سیاستمداران دوراندیش و فعال وجود داشتند. در ربع اول قرن دوم هجری (هشتم میلادی) سازمان مخفی طرفداران عباسیان تکوین یافت و مرکز آن در کوفه بود. مرد ایرانی جدی و باهمت به نام بکیر بن ماهان^۱ از طرف محمد بن طسی عباسی، رهبری سازمان مزبور را به عهده گرفت. در نقاط مختلف تبلیغ و دعوت به سود عباسیان صورت می‌گرفت. و سازمانهای محلی تشکیل می‌شد و به‌رغم توفیقات و تفتیقات و سیاستها شور هواخواهان ایشان روز بروز افزون می‌گردید. مبلغان می‌کوشیدند تا همه ناراضیان اهل عرب و غیرعرب و شیعه و خارجی و حتی غیرمسلمانان^۲ را به سوی عباسیان جلب کنند. ابوهاشم (فرزند محمد بن الحنفیه) که امام یحیی از فرق شیعه (کیسانیه) بود، به هواخواهان «دعوت» پیوست وی به‌نگام مرگ گفت که پس از او امامت به فرزندان عباس می‌رسد. فرستادگان عباسیان به عامه خلق چنین تلقین می‌کردند که چون خلافت به عباسیان رسد مسلمانان از خراج معاف خواهند شد و جز به وخراج از غیر مسلمانان تاحد متدلی تزل خواهد کرد و همه روستاییان از کار اجباری و یفسار معفو خواهند بود. ولی شیوة انکار به‌نوده‌های وسیع خلق ممکن بود خطری را از لحاظ عباسیان در پرفاشه باشد، به‌این معنی که مردم دعاوی اجتماعی خویش را بیش بکشند. و چنین شد. مثلاً یحیی از مبلغان به‌نام غدش که به‌خراسان اعزام شده بود شروع کرد تا در تحت لقاۃ دعوت عباسی به تبلیغ افکار قدیمی مزدک - در برابری اجتماعی و مالکیت عموم نسبت به اراضی - بپردازد.

شورش که به‌سود عباسیان (د. ۷۵۰ - ۷۷۷ م/ ۱۳۳ - ۸۱۳) در خراسان صورت گرفت در تاریخ طبری و بسیاری منابع دیگر شرح داده شده است. وضعتاً بسیاری از جزئیات که در روایت مختصر تألیف طبری که در دست است (چاپ دگوته - (دخوبه) ۳) محفوظ نمانده در اثر تاریخی مودخ مجهول عرب آغاز قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) منقول است. مؤلف

۱- درباره فعالیت او رجوع شود ۱۹ طبری، سری ۲، ص ۱۴۶۷ و بعد، ابن الاثیر، مغلطه، ص ۱۰۵-۱۰۶ و بعد.
۲- رجوع شود ۱۹ و. و. بارلوک «پارکسان» ص ۱۲۵۹. بو. پاکوبسکی «تاریخ جمهوری شوروی از پیکستان» جلد ۱ ص ۱۷۸-۱۸۲، B. Spuler, Iran in frühislamischer Zeit، ۲- طبری، سری ۲، ص ۱۴۶۷ و بعد.

مزبور از نسخه کامل تاریخ طبری که عدست مانرسیده استفاده کرده است. تألیف مجهول المؤلف مزبور را و. ای. بلایف کشف کرده و در دسترس دانشمندان نهاده است و اندکی پیش چاپ شده است.^۱

درباره اصل و تبار پیشوای شورش، یعنی ابومسلم، روایات گوناگون وجود دارد و همه در يك نکته متفقند که وی در جوانی بنده بوده. ابومسلم به زندان برای دین خود خواسته خویش، عیسی بن مقل، رفته بود که در آنجا با یک پسرین ماهان آشنا شد (هر دو - عیسی و یک پسر - به نهمت طرفداری از عباسان زندانی شده بودند) و یک پسر وی را واجد استعداد فراقاعده یافت. یک پسر از خروج از زندان ابومسلم را ۴۰۰۰ درهم خرید و به ابراهیم بن محمد عباسی بخشید. ابراهیم ابومسلم را آزاد کرده مولای خویش ساخت و به سمت فرستاده خود به واسطه مرو گیل داشت تا مقامات قیام را فراهم کند. در روز مهرداد (۲۵ رمضان ۵۱۲۹ = ۹ ژوئیه ۷۲۷ م) برای اعلام به شورشیان آنها برافروختند و چهار هزار تن گرد آمدند که همه به لباس سیاه ملبوس بودند و علمای سیاه^۲ برافراشتند و در آن واحد در سراسر شمال خراسان نایره شورش برافروخته شد. روستایان ایرانی نوبه اصلی قیام کنندگان را تشکیل می دادند و بموی ابومسلم روی آوردند. در يك روز مردم - چه عسکر به نزد او آمدند^۳ - ولی پیشوران و زمین داران - دهقانان - محلی ایرانی نیز بموی می پیوسته. اعراب قبایل جنوب عربستان (بنیان) که از خلیفه مسروان دوم ناراضی بودند و بسیاری از بندگان (برای ایشان شعله و بزه ای در اردوگاه ابومسلم مشخص شده بود) نیز بموی ملحق شدند و خداوندان این بندگان علیه حضور غلامان خویش در اردوگاه اعتراض کردند. ابومسلم گفت جارچی در اردوگاه جار بزند که «امیر فرموده که شما به نزد صاحبان خود باز گردید». و چون بندگان نیز به نوبه خویش اعتراض کردند ابومسلم اظهار داشت که جارچی دست نگهت که ایشان (بندگان) به نزد صاحبان باز گردند. ولی بگو که، صاحبان شما اعضای خاندان محمدی هست (یعنی عباسان^۴) و به این طریق بندگان در اردوگاه قیام کنندگان باقی ماندند.

از لحاظ دینی نیز ترکیب شورشیان بسیار گوناگون و رنگارنگ بود. گذشته از سنیان حامی از شیعیان کبایه و خوارج سستانی^۵ و فرقه زرتشتی خرمیان نیز به شورشیان پیوسته. عامة روستایان و پیشوران و بردگان نه به خاطر عباسان بلکه به امید نجات از ظلم و ستم، سلاح

۱- و. ای. بلایف. نسخه خطی مجهول المؤلف از نسخه و. آ. ایروان در نسخه آسپای. ۲- تألیف عربی مجهول المؤلف قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی ورق ۳۹۹ وجه. ترجمه احمد دین. ۳- تألیف عربی مجهول المؤلف قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی ورقهای ۲۶۲۵ - ۲۵۹۵ ترجمه ۱۰۵۰-۹۶. ۴- رنگه سیاه را عباسان رسماً برگزیده بودند. طبری، عربی، ۲، ۱۱۵۲. ۵- تألیف مجهول المؤلف عربی قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی، ورقهای ۱۶۵۵-۱۶۲۵ ترجمه ۱۰۴. ۶- رجوع شود به پاروئند «زرتشتان» ص ۲۵۲.

برفاله بودند. بدین سبب نام مدهی خلافت بنی ابراهیم اسام را برای هر کسی مکشوف نمی ساختند. از بیشتر تازمواردان خواسته می شد تا سرگندی و بیعتی، بدون ذکر نام کسی با جادوت و لرغاسن آل محمد^۱ یاد کنند^۲. علت این عمل پیش از هر چیز جلب شیعیان و اعضای خانان علوی به نهفت بود. بدین سبب به مردم می گفتند که قیام برای دفاع از حقوق خاندان محمد (ص) بنی خاندان هاشمی آغاز شده و اصطلاح کلی خاندان هاشمی در همین حال شامل عباسان و علویان هر دو، می گردید. و اغلب بسیاری از شیعیان به قیام کنندگان پیوستند. شخص ابومسلم نسبت به کوشش و دعاوی قنرهای پایین خلق حسن توجه داشت. و به دینگر سخن، بیشتر هنگام موقت فرقه عباسان شده بود و کمتر عامل وفاداری ایشان می توان نمود. قیام به صورت یک جنگ داخلی واقعی درآمد و سرزمینهای ایران و عراق را فرا گرفت. لشکریان اموی که در نزدیکی طوس و در گرگان و نهاوند و بر کرانه رود زاب بزرگ شکست خورده بودند در ثانویه ۷۵۰م (اول زمستان ۸۳۲) از مقاومت دست کشیدند. نام ابوالعباس سفاح عباسی در مسجد کوفه به خلافت اعلام شد.

بدین طریق خلافت عباسی پدید آمد (۱۲۵۸-۱۲۷۵/۱۳۲ تا ۸۶۵۶)^۳. سفاح (فر ۷۵۰ تا ۷۵۷م/۱۳۲ تا ۸۳۷) حکومت کرد و در بلند او ابوجعفر المنصور (فر ۷۵۲ تا ۷۷۵م/۱۳۷ تا ۸۵۹) حکومت کرد. نخستین خلفای عباسی بودند. عباسان پس از استقرار بر سریر خلافت دیگر لازم نداشتند عامة ناس را بازی و فریب دهند و نوبدهای پیشین عوام فریبانه خویش را مجری نداشتند. و پس از آنکه برای رسیدن به مملکت و حکومت از قیام خلق استفاده کردند آشکارا روش اشرافیت‌شأنی را در سیاست پیش گرفتند. عباسان با عیله خود مستقر در میان خویش را از جنگ همزمان پیشین خویش‌دهایی داشتند. زیرا از وجهه مقبولیت عامة ایشان بیم داشتند. حسن توجه ابومسلم نسبت به دعاوی عامة ناس مشهور و معلوم بود. هنگامی که ابومسلم برای ادای مراسم حج به مکه رفته از طریق عراق بازمی گشت، خلیفه وی را به ننگخانه خویش فراخواند. و با این عمل دامن برای وی گشود. ابومسلم پس از ورود به دهر خلافت مقتول گردید (فوریه سال ۷۵۵م/ اواسط زمستان ۸۳۸) قتل او باعث ازجا و نفرت مردم و روستایان ایران گشت. غرمدندان وی را همچون مظفر خدایند محترم داشتند. پیشوایان قبیلهای روستایی در ایران و آسیای میانه (قیامها را نه تنها غرمدندان بلکه شیعیان نیز رهبری می کردند)^۴ خویش را از پیروان ابومسلم و دنبال کنندگان امروی معرفی می کردند.

۱- تألیف مجیدالکوف عربی قرن یازدهم میلادی (پنج جلدی) متن عربی، درج ۲۵۵، دالرخا من آل محمد ترجمه ص ۱۳. ۲- باقرهای از ۹۲۵ تا ۱۱۲۲ (۲۳۲ تا ۸۵۲) که خلفای ماسی صلا از قدرت عباسی محروم شده بودند و حکومت واقعی تحت حمایت آل دوی و پسران آن سلطانان بودند (از ۱۰۵۵/ ۳۲۲ تا ۵). ۳- و. و. باقرهای در کتابخانه ص ۲۵۵ (با انداز، به طالع بالک)، ص ۲۵۴ تا ۱۹۹.

نتایج و عواقب قیام ۷۲۹ - ۷۲۷ م (۱۳۰ تا ۱۳۲ هـ) و استقرار خلافت عباسیان از لحاظ تاریخ اجتماعی ایران و تاریخ اسلام در ایران بسیار عظیم بود. نخست اینکه پیروزی عباسیان به معنی تحکیم نظامات ثنودالی و زمین‌داری کلان بود. نودمهای مردم نه تنها چیزی به دست نیاوردند، بلکه مالیاتها و پیدارهای ایشان در زمان خلیفه منصور بیش از پیش شد. نارضایی روستایان به صورت یکسلسله عصیانها بروز کرد. این شورشها در زیر لوای سرخ، یا پرچمهای سفید فرق‌گوناگون خلاصی، یا پرچم سبز شیعیان وقوع می‌یافت. تاریخ ایران در نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) و نیمه اول قرن نهم میلادی (سوم هجری) در زیر لوای قیامهای روستایی علیه عباسیان جریان یافت.

نتیجه دیگر پیروزی عباسیان عبارت بود از تحکیم و تجدید حدود بین سرق‌گوناگون مذهبی و سیاسی اسلامی. یعنی مرز میان فرق مختلف شیعه و خوارج از یکسو و مذهب سنی از طرف دیگر مین گشت و مذهب سنت و جماعت به طور قطع به صورت معتقدات و مذهب رسمی دولت ثنودالی خلفا در آمد. و گرچه در واقع و نفس الامر خلافت عباسیان نیز مانند خلافت امویان دولتی غیر دینی بود، با این وصف ایشان می‌گویندند تاریخ حکومت دینی را به قدرت خویش بهشت. حمایت از قیام را به دور خویش گرد آوردند و ایان خلیفه عباسی را همچون صد و پیشوای مجتهدان می‌شمردند. در عین حال عباسیان شیعیان کسانیه را که در زمان قیام از ایشان پشتیبانی کرده بودند سخت تار و مار کردند و دیگر شیعیان را از خویشان و اندند. خلفای عباسی تا زمانی که اعضای خاندان علوی ضالینی بروز نمی‌دادند کاری به ایشان نداشتند، ولی جاسوسان بسیار بر آنان گماشته بودند و دقیقانه اعمال ایشان را تحت نظر داشتند و به بعضی کوچکترین سوءظنی بازداشت و پاسبانان می‌کردند.

فرق‌گوناگون شیعه با خلافت عباسیان به مخالفت برخاستند و بدین سبب در بسیاری از موارد از پشتیبانی عامه مردم بهره‌مند شدند.

نتیجه سوم پیروزی عباسیان «استعجام» یا «ایرانی شدن» خلافت بود (کلمه عربی «استعجام» از ریشه «هجم» که جمع آن «اعجام» می‌شود، در آغاز به معنی «فاسد سخن» و «لال و گنگ» بوده - برابر کلمه «نسی» [که دوسها در مورد آلمانیها به کار می‌برند] - ولی زان پس کلمه «هجم» بیشتر به ایرانیان اطلاق می‌شد). عباسیان مرهون بزرگان زمین‌دار ایرانی - یا دهقانان - بودند. ایان به هنگام قیام سال ۷۲۷ - ۷۲۹ م (۱۳۰ تا ۱۳۲ هـ) به عباسیان مساعدت بسیار کرده بودند. عباسیان خواستند در مقام حق شناسی بر آمده تلافی کنند. از این رو در دستگاه دولت مقلات عالی بسیار به ایشان توفیق نمودند. از آن

زمان‌دستگاه خلافت‌دنگ نیه ایرانی به‌منو‌دگرگرت (گرچه زبان رسمی دولت و فرهنگ‌دین‌هری بود) و بسیاری از سن و رسوم دوستناری عهد ساسانیان را پذیرفتند. این شیوه رفتار، میان دهقانان ایرانی و خلافت عباسی آشتی و مصالحه‌ای پدید آورد و بسیاری از ایشان که پیشتر در کیش زرتشتی پایداری کرده بودند به‌طرب خاطر اسلام آوردند و مذهب سنت و جماعت را پذیرفتند. از آن زمان سنی‌گری به‌صورت معتقدت و ایدئولوژی طقانی حکومت‌های ایران درآمد و تشیع به شکل معتقدت سیاسی - و در بسیاری از موارد اجتماعی - مخالفان تبدیل یافت. و تا پایان قرن پانزدهم میلادی (نهم‌هجری) و تأسیس دولت صفوی این وضع ادامه داشت.



تعالیم و تشریفات دینی اسلامی

پیشتر از جنبهٔ فطناطی اسلام سخن گفتیم... چون اسلام در جامعهٔ اعراب شمالی و در آغاز قرن هشتم میلادی (اول هجری) در تحت شرایط اجتماعی بالنبهٔ بدوی (در آن زمان جامعهٔ طبقاتی می‌رفت نکوین باید) و وضع فرهنگی ابتدایی بوجود آمده بود، فقط توانست عناصر ادیان کشورهای همسایهٔ متکاملتر - یعنی یزانی و ایران - را به صورت ساده جذب کند. لذا آن جمله در صدر اسلام همچنانکه در دیگر ادیان جوامع کم رشد دیده شده، به اصول لاینفیر و دگماتیک کمتر توجه مبذول شده بوده و بیشتر به تشریفات و قواصِد حیات دینی اهمیت داده می‌شده.

کلمهٔ اسلام (از کلمهٔ عربی «سلم» به معنی از معانی چون به باب چهارم برده شود) فرمانبرداری (در برابر خداوند) معنی می‌دهد. و بنا بر این «مسلم» و «مسلمان» یعنی کسی که اطاعت از خداوند کند. کلمهٔ اسلام ۸ بار در قرآن آمده است.^۱ و به معنای این کلمه در قرآن اصطلاح کلمهٔ «ایمان» (از لمن یعنی یقین داشتن (به نجات خویش)) و «دین» نیز دیده می‌شود. اما واجِع به اصطلاح اخیر الذکر، اعراب سه کلمهٔ متناهی بصوت «دین» داشته که معانی مختلف را می‌رساند و هر يك در اصل به معنی دیگری بود: یکی «دین» آرامی - عبری، به معنی «ناواری، حکم دادگاه، حکم ناواری»^۲. دیگر «دین» و «دین» پارسی میانه که پیش از اسلام وارد زبان عربی شده بود به معنای «دین» یا «ایمان». بدین سبب کلمهٔ «دین» به معنای گوناگون به کار می‌رفته. و ممکن بود به طور عام هر دینی را برساند، ولی بیشتر به دین اسلام اطلاق می‌شده. غالباً حقیقت اسلام را به نام

۱- رجوع شود به قرآن، سورهٔ آت ۱۹۶: «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّاسِلَامِ» و در حدیث آمده دین سنی همان اسلام است.
۲- شهرستانی، ص ۲۷.

وایمان می‌خوانند و مجموع وظایف دینی مسلمانان را با کلمه «دین» بیان می‌کنند. شهرستانی^۱ تعریف کلمه «دین» را - تعریفی که بمعهد (ص) نسبت داده شده - به این شرح نقل می‌کند:

این مفهوم شامل «اسلام» یعنی پنج «رکن» اصول دین مسلمانان وایمان (بحقیقت اسلام) و احسان - نیکوکاری معنوی - است. «ایمان» مستلزم «اعتقاد» و «بیزبان آوردن آن» یعنی «اتقار» و کارهای نیک یا «اعمال» است.

اصل پنج «رکن» ایمان در دوران مقدم اسلامی تکوین یافت. این «ارکن» عبارتند از: ۱/ شهادت (کلمه عربی بمعنی «گواهی» از ریشه «شهد» و «گواهی کردن»، در باب پنجم «نشده» اصطلاحاً بمعنی «بیان ایمان») ۲/ حلو (جمع عربی آن «صلوات» مترادف «ساز» فارسی)، ۳/ صوم (عربی است. معادل عربی میانه som)، ۴/ زکوة - یا احسان اجباری (عربی) ۵/ حج (عربی) درمکه و حرم کعبه.

نخستین «رکن» یعنی شهادت با این جمله بیان می‌شود: «لا اله الا الله محمد رسول الله». تلفظ این کلمات بر هر مسلمانی واجب است^۲ و دواصل لائتیر یادگم اسلامی را شامل می‌باشد: الف را اقرار بوحث خلقت و توحید. و ب را شناختن رسالت محمد (ص). این دواصل را چنانگان مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

اصل وحث خلقت با «توحید» در اسلام بطور پیگیر بیان شده است. اسلام تعلیم می‌دهد که جز «الله» خدای نیست و چنانچه کسی وجود خدایان دیگر را جایز بشرد گناه کبیره مرتکب شده. چنانکه هنجیم^۳ پیش از اسلام و در زمان بت پرستی و شرک، اهراب شمالی «الله» را، تعاند خدای واحد بلکه همچون خدای اهل و تعالی می‌شناختند. کلمه «الله» از «اله» عربی مشتق است (معنی «خدای» بطور اعم. از ریشه سامی «ال» و با «هبل» در زبان عبری elohah^۴ و سریانی (alaha, eloha)...

محمد (ص) اصل تثلیث مسیحیان (واحد به صورت، یا تثلیث خدای واحد) را رد کرد. این اصل لائتیر مسیحیت که بر پایه لطف صوری و استعاجی یسوانی بنا نهاده شده در نظر محمد (ص) متافض آمد (بک نفر در وجود سه نفر). ساده تر بگوئیم وی تثلیث را «شرک» می‌شمرد (کلمه عربی «شرک» بمعنی «برای خدا شرک فائسل شده» است) بنا به تعالیم اسلام وجود

۱- شهرستانی، ص ۶۷. ۲- کاری که در برابر گواهان این کلمات را ادا کند مسلمان می‌شود (مگر اینکه مرد کافر به صورت صوفی دستور و صوفی، این جملات را ادا کرده باشد). غیر مسلمانی که بحراعه اسلام آمده در مسکنه کاشی یا به حاضر شود. و در اینجا کلمات شهادت را در صورت گواهان مسلمان ادا کند. ۳- رجوع شود به مقدمه. ۴- شکل دستوری جمع elohim در کتاب منقر بوده (پایه خلیل مسیحیان) بهیسی فرد یعنی «خدای» استعمال شده. اصطلاح elohim از دوران شرک باقی مانده بوده.

نخواهند رفت.^۱

اسلام داستان تورات را درباره گناه و سقوط نخستین آدمیانی که خداوند خلق کرد - (آدم و حوا) و اینکه آنان به تنهایی ابلیس مرتکب گناه شدند و ابلیس ایشان را وسوسه کرد و همچنین طرد ایشان را از بهشت زمینی، قبول دارد.

محمد (ص) اعتقاد اعراب پیش از اسلام را به افرواح سرکش طبیعت - بنی جن و جنیان حفظ کرد. اجته در اسلام مخلوق الهی می باشد که از آتش سوزان (من نار السموم) و بیش از آدمیان خشنان کرد.^۲ برخی از ایشان اسلام آوردند و باقی «کافر» باقی ماندند. مسلمانان بعدها اعتقاد به دیوانه ها از زرتشتیان به وام گرفتند. دیوانه بنی شیاطینی که تابع ابلیس و دشمن آدمیان و عطاوند.^۳

تعلیمات اسلامی، درباره پیامبر محمد (ص) رابطه نزدیک با تعلیم کلی مربوط به پیامبران و کتب مقدسه که خداوند به وسیله ایشان برای آدمیان فرستاده (وود دیگر ادیان دیدمی شود) دارد. بنا به تعلیم اسلامی (که بیشتر از یهود و نصاری مأخوذ است) [۸۶] ولی اسلام در آن دست برده پیامبران درجه اول «فرستادگانی» (هری «رسوله» که جمع آن «رسل» است) بوده اند که هر یک به سوی قبیله یا قومی فرستاده شدند. پیامبران هادی (به عربی - هدی) بسیار بودند و مواظط و تبلیغاتی را که رسولان آغاز کرده بودند ادامه دادند.

اسلام رسولانی را که در تورات آمده است پیامبران مرسل یا درجه اول می شناسد، به شرح زیر: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی مسیح. از داستانهای زمان جاهلیت سه نام زیر - بنی شعیب و هود و صالح را بدان افزودند.^۴ محمد (ص) باز پسین رسول شناخته شده. از مفاد قرآن به هیچ وجه چنین مستفاد نمی گردد که محمد خویشتن را بالاتر از «رسولان» پیشین شمرده باشد. وی پیامبران سابق و پیرویه ابراهیم و موسی و عیسی را اسلاف خویش می شناسد است [۸۷] ولی بعدها مسلمانان محمد (ص) را همچون سالانترین رسول در میان رسولان بزرگ داشتند و بزرگداشت او احترام به دیگر رسولان را تحت اشاع فرار داد.

نامهای برخی دیگر از پیامبران از تورات اخذ شده [۸۸]! از عهد عتی: لوط و ایسوب و هارون و داود و سلیمان و ابلیس، واسحق و یعقوب و یونس و غیره. از عهد جدید: زکریا و یحیی، تمیذ دهنده و مریم عذرا.

بعضی از پیامبران که ناشان در داستانهای اسلامی آمده است بعدها با پیامبران مذکور در تورات

۱ - قرآن سوره ۱۵، ۲۶-۳۳ و جاهای دیگر. ۲ - قرآن، سوره ۱۵، ۲۷-۳۲. ۳ - اینان نیز همانان نامیده می شوند و حال آنکه نام ابلیس قطعی است که ساطق شده و سرگردا شیاطین و سلطان تاریک است اخلال می شود. ۴ - بگفته قرآن هود و نوح و قیلة عاد (در تورات عاد - قرآن، سوره ۲۵، ۲۶ و ۲۷) و صالح و قیلة ثمود فرستاده شده بود (قرآن، سوره ۲۷، ۲۸ و ۲۹). ۵ - در قرآن ابلیس [۸۸].

یکی دانسته شدند: مثلا ذوالکفل با غنوخ و خطر با الیاس (خطر الیاس) - اسلام نام اسکند مقدونی را هم به فهرست پیامبران عادی (نی) افزود (الاسکند ذوالقرنین ۱۹۰ - بنی دوشاخ) ۱ و همچنین جرجیس سبجاندا و غیره. سرانجام گفتند که ۳۱۳ پیامبر مرسل و قریب ۱۲۲ هزار نبی یا پیامبر عادی (نی) وجود داشته است. محمد (ص) آخرین و بزرگترین پیامبر و خاتم النبیین شناخته شد. پس از وی پیامبری نبی تواند باشد. محمد (ص) مدعی معجزات نشد گرچه بروز معجزات را از طرف پیامبران پیشین و به ویژه عیسی انکار نکرد. ولی روایات بعدی مسلمانان برای محمد (ص) نیز معجزاتی قائل شدند.

ذکر نام پیامبران عهد عتیق در قرآن بیشتر بر اساس تلمود و مقدس و کثیر بر تورات نبوتی است. با این وصف گفته‌های قرآن از بعضی جهات با روایات یهود فرق دارد. مثلا ابراهیم به عربستان می‌آید و حرم کعبه را می‌سازد و پسر او اسماعیل^۲ (ازحاجر) جانشین بلا فصل اوستی گردد. اسماعیل طبق روایات کهن سرخاندان اعراب است.

دیده‌ای عیسی مسیح (به عربی «عیسی‌المسیح» مأخوذ از «مسیح»^۳) میری متروک کلمه یونانی «خبرستوس» یعنی کسی که روغن مقدس به پیشانی و برای تیرک مالیده باشد. قرآن پیش از دیگر پیامبران سخن می‌گوید. بعضی از سوانح مذکور در قرآن به ویژه با آنچه در انجیل کودکی مسیح آمده مطابقت دارد ولی محتملا مستقیماً نقل نشده...

از لحاظ محمد (ص) عیسی فقط فرزند مریم^۴ و عهده خداوند^۵ و یکی از ائمه پیامبر مرسل است^۶. و از طرف دیگر قرآن تولد مسیح را از مریم با کرم می‌پذیرد و در این باره به تفریب همان گفته‌های انجیل را^۷ باز می‌گوید. به گفته قرآن آبدی و تکوین نقطه عیسی در رحم مریم بر اثر نفوذ یک کلمه «کن» (باشد - بنو)^۸ از طرف خداوند صورت گرفت و اما المسیح عیسی این مریم رسول الله و کلمه اقیما الی مریم و روح منه...^۹ در قرآن داستان زکریا و عیسی تعبیر دهنده طبق روایت انجیل منقول است...

در قرآن داستان مصلوب ساختن و زنده شدن مسیح که در انجیل آمده وجود ندارد و در عوض گفته شده که یهود می‌خواستند مسیح را محمول سازند ولی نکشتند زیرا که خداوند ویدا نجات داد و به جای او شخص دیگری را که شبیه وی بود مصلوب کردند^{۱۰}. این داستان بعدها

۱- قرآن، سوره ۱۰۵، آیه ۲۵-۲۶. ۲- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۲-۱۲۳. ۳- اسماعیل نیز به پیامبری شناخته شده. به پیامبران مرسل. در اسلام صفاتی داده شده. مثلا: ابراهیم، خلیل الله، موسی، کلید الله، و عیسی روح الله. ۴- قرآن، سوره ۲۳، آیه ۴۵-۴۶. ۵- بسیاری جاهای دیگر. ۶- قرآن، سوره ۳، آیه ۵۹. ۷- قرآن، سوره ۲۱، آیه ۱۰۵-۱۰۶. ۸- جاهای دیگر. ۹- قرآن، سوره ۳، آیه ۳۹. ۱۰- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۱- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۲- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۳- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۴- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۵- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۶- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۷- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۸- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۱۹- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱. ۲۰- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۷۱.

تفسیرات و تفسیرات فرعونانی را از طرف روحانیان مسلمان برانگیخت. روایتی وجود دارد که به جای مسیح سیحون سیرناکی مقلوب شده بود. قرآن خروج عیسی و امی شانه و معجزات گوناگون به وی نسبت می‌دهد که در انجیل رسمی نباشد ولی در انجیل (مجبور) کودکی مسیح منقول است. از آن جمله که عیسی بی‌درنگ پس از تولد سخن گفت و از گل پرندگانی می‌ساخت و به آنها جان می‌داد. الخ.

بنابراین قرآن رسالت پیامبری محمد (ص) را عیسی پیشگویی کرده بود: «ای پسران اسرائیل! من از طرف خداوند به نزد شما فرستاده شمام و قانونی را که دوست شماست تسلیم می‌کنم و مژده می‌دهم در باره رسولی که بعد از من خواهد آمد و نامش احمد است»^۱ این جای قرآن مبتی بر انجیل یوحناست. در آن انجیل عیسی به مؤمنان وعده داده که «پس از اگلت» یعنی «تسلیم دهنده» نزد ایشان خواهد آمد.^۲ مسلمانان معتقدند که این جمله انجیل تحریف شده، و به جای «پس از اگلت» (کلمه ای است یونانی به معنی «تسلیم دهنده») باید «بریکلت» [فارقلیط] خوانده شود («بریکلت» به زبان یونانی یعنی همان «احمد» و «محمد» (ص) عربی).

چون ستایش عیسی در اسلام آمده و در ضمن قرآن می‌گوید آن کسی که عیسی به نام «پس از اگلت» یا «تسلیم دهنده» آمدنش را پیشگویی کرده همان محمد (ص) (بریکلت) است، این خود موجب شد پس از فتح سوریه (شام) و مصر و به ویژه افریقای شمالی و اسپانیا به دست اعراب، مسیحیان آنجا به طبع خاطر اسلام آورند. به خصوص که موقعیتهای نظامی اعراب در قرنهاى اول و دوم هجرى این اندیشه را در منزهات معاصران برانگیخته بود که خداوند خود حامی و نگهدار نازیان است.

تطبقات اسلامی در باره پیامبران با اصل وحی خطایی، که از طریق پیامبران مرسل و انبیا بر اقوام نازل می‌شده، رابطه نزدیک دارد. مثلاً به گفته قرآن، «صف» کتاب خطا را، ابراهیم^۳ و موسی^۴ و داود^۵ و عیسی^۶ از خطا دریافت داشتند. موسی تورات را گرفت و داود زبور را و عیسی انجیل را. ولی طبق تدرجات قرآن کتابهای آسمانی که خداوند به یهود و نصاری داده بوده بهیچا به دست ایشان تحریف نشده و به صورتها و محفوظ نمانده.^۷ مسلمانان معتقدند که گفته از این چهار کتاب ده کتاب پسر آدم و ده کتاب بر شیت و سی کتاب بر اددیس (علی الرزم او را با غنوخ تورات یکی می‌دانند) و ده کتاب بر ابراهیم نازل شد. بطوری که مجموع کتابهای مفلس

۱- قرآن، سوره ۱۰۶، آیه ۶، «احمد» از لحاظ معنی همان «محمد» است و از ریشه حمد به معنی «شودن» و از انبیا «احمد» به معنی «شودن» و «محمد» به معنی «شودن» است. ۲- انجیل یوحنا، باب ۱۶، ۷۰. ۳- قرآن، سوره ۱۸۷، آیه ۱۹، سوره ۵۴، آیه ۲۷، «محمد» قرآن، سوره ۱۳۲، آیه ۲۲، سوره ۱۳، آیه ۷ و جامی دیگر. ۴- قرآن، سوره ۲۱، آیه ۱۰۷. ۵- قرآن، سوره ۲۱، آیه ۱۰۷. ۶- قرآن، سوره ۲۱، آیه ۱۰۷. ۷- قرآن، سوره ۲۱، آیه ۱۰۷. ۸- خط ابراهیم و تورات زبور و اعیان.

بیان و زبان و ترتیب تنظیم باقر آن تفاوت داشته و از حیث مضمون و محتوی کاملاً همانند قرآن بوده‌اند. بنابراین چنین برمی آید که «کلام‌الله» یعنی قرآن از ازل وجود داشته و در نزد متفقین مضمون آن به واسطه پیامبران به عامه ناس ابلاغ می‌گردیده است. پس با این سبب حکم اسلامی درباره منزل بودن و مخلوق نبودن قرآن پدید آمده. دیگر اینکه اگر کلامی که به ابراهیم و موسی و داود و مسیح و دیگر پیامبران نازل شد، از لحاظ مضمون تفاوتی نداشته پس بنابراین چنین نتیجه گرفته می‌شود که اسلام دینی نوین نبوده و همان کیش حقیقی و ازلی اعتقاد به وحدت خداوند است که از دوران قدیم پیامبران مرسل تبلیغ می‌کرده‌اند.

افسانه مسیح دروغین یا ضد مسیح (به عربی السیح الدجال - مسیح کذاب) - یا فقط الدجال - به معنی «فریب‌کار» (و مسلمانان از مسیحیان اتخاذ کردند. دجال باید پیش از «آخر دنیا» ظهور کند و همچون خادم ابلیس دشمن خدا و خداپرستان عمل نماید. بنا به روایات اسلامی دجال به صحرای دکرانه دوبا مسجون و مقید است و شیاطین برای اوغضا می‌برند. او زمانی ظهور می‌کند که یا جوج و ماجوج (قبایل وحشی افسانه‌ای که ناشان در تورات آمده و در مکانی در اعماق آسیای زندگی می‌کنند) دبواری را که مسکند مفقودی در برابر حملات ایشان بنا کرده خراب کرده باشند. بنا به روایات متفاوت دجال در کوفه و یا در محله یهودیه^۱ اصفهان و یا در خراسان ظهور خواهد کرد. وی بر سراسر زمین سلطت خواهد کرد و همه مؤمنان را به صورت وحشتناکی مورد تطیب و اینها فراموش می‌دهد و همه معابد را منهدم می‌سازد. ولی دوران سلطت او بیش از چهل روز طول نمی‌کشد و زنان پس توسط «مهدی» سرنگون و مقتول خواهند شد. مهدی که از طرف خداوند فرستاده شده تجدیدی (۹۲) در دین پدید می‌آورد (در آغاز مهدی را همان مسیح می‌دانستند (۹۲) ولی بعدها شخصی دیگری معرفی می‌شده). زنان پس ظهور ثانوی مسیح و قروع خواهد یافت و بعد از آن رستاخیز همه مردگان پیشین^۲ و قیامت گیری و داوری مهیب در مورد همه آدیان، اعم از زنده و مرده، صورت خواهد گرفت. دلگشا و مسیح می‌گشاید و بی‌درنگه ظهار می‌دارد که هرگز خویشان را خدا خوانده بوده و مسیحیان تعلیمات و گشته‌های وی را تحریف کرده‌اند. پس از آن همه آدیان زنده و مردگان بر خاسته اعم از مسلمان و کافر از برابر دادگاه خداوندی خواهند گذشت. و نامه اعمال بد و خوب همه آدیان - به

۱- رجوع شود به فصل ۲، د. ۲. - ۲- باید این بخش انگلیسی از افسانه باستانی یونانی- پنی داستان پروت که توسط تئوس پسر - زمین‌رست باشد. - ۳- ظاهراً در این افسانه تصور مهدی اندویش بزرگه چن که ساخته بوده‌اند گویا توسط اسکندر مقدونی برای جلوگیری از حمله سحرافان ایجاد شده بود. - مسکن تعدادت. - ۴- در سال ۱۸۵۳ اسکاتلندی «یهودستان» آمده. - ۵- به منعمه سلطان سولیمان روز قیامت را اعلام خواهد کرد.

استای یاسبران و شهیدان - به ایشان عرضه غولندگشت. و در ترازو سنجیده غولنشد و گروهی از آدمیان شایسته بهشت گشته و جمعی به دوزخ (جهنم) افکنده غولنشدند.^۱ مسلمانان نیز مانند مسیحیان معتقدند که تسوق مردگان در دوزخ یا بهشت [برزخی] موقتی است و در روز قیامت سرنوشت ایشان به طور قطع معلوم خواهد شد.

نظر اسلام درباره دوزخ نیز از نظر ماهیت، بانظر زرتشتیان و یهود و مسیحیان تفاوتی ندارد و در نظرایران‌دیان نیز به نوبه خود معضلات یونانیان باستان و آشوریان منعکس شده است (دالمانه عشر). نام دوزخ را مسلمانان از یهود اخذ کرده‌اند و «جهنم» از *ge hinnom* عبری یعنی «دره هم» و «جهنم» انجیل گرفته شده است. دوزخ را چنین می‌نامند که از هفت «دروازه» یعنی شصه باطیقه تشکیل شده که هر یک از آنها برای گروه ویژه‌ای از گناهکاران تخصیص داده شده است. طبقات جهنم بر روی هم قرار گرفته و قیف گونه وسیع و عظیمی را تشکیل می‌دهند.^۲ بر فراز سراسر جهنم پلی باریک به نازکی مو، موسوم به پل صراط، کشیده شده است (معنی تحت‌اللفظی در عربی «راه و جاده» است و شاید از کلمه لاتینی *stratum* - صترانوم - که درست همین مفهوم را می‌رساند گرفته شده باشد). همه مردگان باید از این پل بگذرند. دستکاران آزادانه از آن عبور می‌کنند و گناهکاران در خلأ بی انتهای سقوط خواهند کرد. عذاب‌های جهنم بسیار گوناگون است و برای گروه‌های مختلف گناهکاران متفاوت، ولی در همه عذابها نقش اصلی را آتش بازی می‌کند. قرآن به طور وضوح معلوم نمی‌کند که عذاب جهنم ابدی خواهد بود یا نه. بعدها بسیاری از علمای مسلمان معتقد شدند که دست کم در مورد مسلمانان عذاب جهنم ابدی نخواهد بود. عقیده‌ای درباره نوهی برزخ یا اعراف تکوین یافت. امام اشعری ابدیت عذاب جهنم را رد می‌کند و به حدیث نبوی که «او (خلواند) آدمیان را پس از آنکه سوختند و زغال شدند از جهنم خارج می‌کند» استناد می‌نماید. این عقیده که عذاب جهنم ابدی نیست (البته در مورد مسلمانان) در اسلام رواج یافته است.

نظر مسلمانان درباره بهشت نیز بر روی هم (نام بهشت - «فردوس» - را مسلمانان به واسطه یونانیان، از ایرانیان گرفته‌اند) دارای معضلات اصیل است. از آن جمله است موضوع جوانان بهشتی یا خلغان که به خدمت مؤمنان کمر می‌بندند و دوشیزگان سیدروی و سپاه چشم یا حورین بهشتی (به عربی «حور» یعنی «سپاه چشمانه») که در جنت سمت مشرق‌نگان مؤمنان را

۱- با در نظر گرفتن اینکه چنین داوریی در مورد میلیوها آدمی، صرف زمان بسیار طلب می‌کند گویند که روز رستاخیز و داوریی بهر ارباب طول خواهد کشید. ۲- این دره، نزدیک اورشلیم قرار داشته، ویت مولوخ [یا مولک] که در برابر آن آدمیان را قربانی می‌کردند، در آنجا پریا بوده است. بدین سبب یهودیان موعود از دره هم عزت داشتند. ۳- م. آسپن پالاسیوس اسلام‌شناس اسپانیایی ثابت کرده که در دوران متأخر از قرن سومی داستان جهنم که توسط مسلمانان دستکاری شده بوده متقابلاً در میان مسیحیان تأثیر کرده است. از آن جمله این تأثیر در «دوزخ» دانت مشهود است.

خوشت داشت. ر. دوزی حقیقتش را کسی گوید با فسانه خوربان از زود نشینان گرفتار شده کرده است.^۱ مؤلفان مسلمان بروی هم بهشت را باغی مجلل و پر سازه می‌دانند، بارودها و نهرها و چشمه‌سارهای زمزمه‌کننده و درختان انار و نخلهای بسیار. اما باید گفت کسختن از خوربان بهشتی در سوره‌های متقدم قرآن یعنی سوره‌های مکی آمده^۲ و در سوره‌های مدنی یعنی سوره‌های بعد از هجرت در نام بردن آنان احترام شده است [۹۶] ولی تصویر دوشیزگان زیبای بهشتی بهشتی در دلای توده مسلمانان جایگیر شد و دل از ایشان برد که در مبخله نسلای بعدی نیز زنده ماند. قرآن به وضوح از بهشتی که هم برای مردان و هم برای زنان است سخن می‌گوید. بهشتیان در جنت، با «ازواج مطهره» (جنتهای پاک) زندگی خواهند کرد.^۳ ولی قرآن در بهشت، تقرب و حشر بلا واسطه با خداوند و دیدار او راه مؤمنان نوبد نمی‌دهد...

مسلمانان، دوزخ و بهشت و خوربان بهشتی را مادی می‌دانند، یعنی برای آنها جنبه مادی و حسی دارند. در روزگار ما نیز توده‌های مسلمان در این مورد همین نظر را دارند. ولی برخی از مشرعیین ظریف و به ویژه عرفا (صوفیان) کوشیده‌اند مناظر بهشت حسی را ایمانی انگارند، با گفته‌اند که بهشت دو صورت دارد: یکی حسی و مادی برای طبایع غش و پست، و دیگری بهشت روحانی برای ارواح عالی و ظریفه.

یکی از اصول لائتیر و متقدم اسلامی عبارت بوده است از تقدیر که در قرآن آمده. بنابراین اصل، خداوند آدمیان را با پندارها و کردارهای نیک و بد ایشان آفریده و مقدر عبادی را قبل از نجات و فلاح و دستگیری و گروهی دیگر را سقوط و مرگ قرار داده است.^۴ و مساکان نفسان از من الا باذنه (هیچ کس نمی‌تواند بدون اجازه خداوند ایمان داشته باشد).^۵ ولی در همین حال نگاه‌کاران و پیروزی ی‌ایمانان و کفار با آتش ابدی دوزخ تهدید شده‌اند.^۶ تضادی که در این مورد پدید می‌آمد (یعنی رد و انکار آزادی اراده آدمی از یکسو و در همین حال مسئول دانستن او در مورد ایمان و اعمال خوبش) بعدها در گذشت [۹۸]. و آنگاه اصل تقدیر بحث و دعوای خطیبی را در اسلام سبب گشت.^۷ ولی در زمان محمد (ص) و جانشینان نخستین و با خلفای اولین، این اصل با اصل لائتیر و سببه و آلت مناسبی برای دولت نوزاد و حربه و مسلمان گشت. به موجب اصل مذکور رسالت و پیامبری محمد (ص) و سلطه و قدرت سیاسی وی

۱- ر. دوزی "Essai sur l'histoire de l'Islamisme" ص ۱۳۲ G. Sale "The Koran" ص ۲۰۵
۲- قرآن سوره ۵۵، آیه ۷۰-۷۲ و سوره ۵۶، آیه ۲۲. هـ قرآن، سوره ۲۸ و سوره ۳۱، آیه ۱۵ و سوره ۴، آیه ۵۷. هـ قرآن، سوره ۱۶، آیه ۴۰. هـ قرآن، سوره ۱۰، آیه ۱۰۰. ۷- قرآن، سوره ۱۳۳، آیه ۱۰۳-۱۱۲ و در بسیاری جای دیگر. هـ رجوع شود به فصل هشتم و نهم.

در مدینه و زمان پس در سراسر هرستان و استخر حکومت جانشینان او از روز ازل تعیین شده بود. این اصل به قنودیت منتهی می‌شد. در طی فتوحات اعراب قنودیت محروک و مشرق یبایی در دلیری جنگجویان یعنی «سجاده‌دان راه دین» بوده است. لحظه مرگ هر کس را قبل از خدایوند از روز ازل تعیین کرده و بنابرین هیچ خطری در کارزار نباید جنگاوران را برساند و آنچه مقصد است در لحظه مهود وقوع خواهد یافت.

اکنون به تشریفات دینی و فرائض اخلاقی اسلام می‌پردازیم. چنانکه پیش گفتیم این جنبه تعالیم دینی، یعنی تشریفات، در بنو اسلام مقام والا تری را، پیش از شریعت و اصول لایتنر آن اشغال کرده بود. اینکه از «پنج رکن ایمان» فقط دو رکن نخستین (یعنی توحید و رسالت پیامبری محمد) مربوط به اصل لایتنر شریعت (دگماتیک) است و چهار دو رکن دیگر — که هم اکنون به مطالعه آنها خواهیم پرداخت شامل دستورات تشریفاتی و اخلاقی است — خود مبین این نکته است (نماز، روزه، زکات، حج).

«رکن» دوم اسلام دعای مرسوم و مدون مسلمانان است که به عربی «سجاده» و به فارسی «نماز» نامیده می‌شود و تابع تشریفات معین و مشخصی است. باید طبق دستور مقرر به عربی اداشود و در ساعتهای معینی از شبانه روز حتی المقنود در مسجد (مسجد محله یا روستا) برگزار گردد.^۱ نماز با حرکات مخصوصی توأم است (بلند کردن دست، خم کردن سرو کمر، به زانو در افتادن، سجود و غیره). هر دو حرکات نماز، توأم با ادای کلمات، رکعت نامیده می‌شود.^۲ هر نماز شامل ۲-۴ رکعت است، بر حسب موقع و وقت شبانه روز. وضو نمازگزار باید به سوی شهر مقدس مکه و کعبه آن روی کند این سمت را «قبله» می‌نامند (هری^۳).

ترتیب برگزاری نماز مقرر چنین است: شخص مؤمن «سجاده» (هری) یا فرشی را که بر آن باید نماز گزارد و گویی او را از جهان بیرونی جدا می‌سازد می‌گشرد (در مسجد، در خانه، در هوای آزاد، فقط محل نباید ناپاک باشد، مثلاً در مسلخ و قتلگاه و مستراح و غیره گشردن سجاده ممنوع است). مؤمن بر سجاده می‌ایستد و به صدای بلند و یا در دل «نیت» می‌کند که فلان نماز (نماز با تعداد یا نیمروز و غیره) را به خاطر عفو می‌گردد. سپس شخص مؤمن نماز را به طریقیکه که در دستورات اسلام رسیده به جای می‌آورد.

در آغاز عادت بر این قرار گرفته بود که شبانه روزی سه بار نماز گزارند و این نکه در

۱- حتی در موردی که نماز گزار می‌کلمات را فهمید و در مورد مسلمان غیر عرب غالباً چنین است.

۲- ولی نماز را می‌توان در خانه و یا در هوای آزاد برگزار کرد. (در باره سجاده محله و سجاده جامع و مساجد حقه، باید رجوع نمود). ۳- تصویر مسلمانان را به همگام گزاردن نماز و در جشنهای مختلف در کتاب

۲. مولر تحت عنوان «تاریخ اسلام» مجلد ۱ ص ۲۱۶-۲۱۷ بنکرده. همچنین رجوع نمود به کتاب I. Mouradjea d'Obsan. "tableau de l'Empire Ottomane" Paris, 1780 ص ۴ در این ایام غالباً ست قبله را بهاری قطب نما مین می‌کنند.

قرآن نیز منعکس شده است، ولی سرانجام قاعده کلی براین قرار گرفت که روزی پنج بار ادای نماز شود. این نمازهای شبانه روزی عبارتند از: ۱/ نماز بامداد (به عربی «صلاة الصبح») به هنگام سپیددم پیش از دیدن خورشید (۲ رکعت) ۲/ نماز نیمروز یا نماز پیشین (به عربی «صلاة الظهر» - ۲ رکعت) ۳/ نماز پیش از ناریکی یا نماز دیگر (به عربی «صلاة العصر») در فاصله بین نیمروز و غروب آفتاب (۴ رکعت) ۴/ نماز پس از فرونشستن خورشید یا نماز شام (به عربی «صلاة المغرب» - ۳ رکعت) ۵/ نماز شب یا نماز خفتن، پیش از خواب (به عربی «صلاة العشاء») که عادتاً قریب دو ساعت بعد از نماز شام گذشته می شود (۴ رکعت).

مؤذن (از کلمه عربی «اذنه» - به معنی «به نماز خواندن») مسجد، زمان هر نماز را اعلام می کند. مؤذن بی دنگ پیش از آغاز نماز دعوت دوم را به عمل می آورد که «اقامه» (از کلمه عربی «قام» به معنی «برخاستن») نامیده می شود. کلمات اقامه همان کلمات اذان است. سنبل (به استای سنبل حنفی) یک بار اقامه (۹۶) می گویند ولی شیعیان دوبار. کتابهای دینی به مؤمنان توصیه می کنند هر بار که شخصاً در خانه یا در دهوای آزاد نماز می گیرند، سه در مسجد، خود امام گویند. اذان و اقامه هم پیش از هر یک از نمازهای پنجگانه گفته می شود و هم پیش از نماز جمعه (در مسجد جامع).

پیش از نماز وضو یا شست و شویی به عمل می آید. دستور شستوشو مقرر است: ۱/ وضو (عربی) که شستوشویی است جزئی و قط صورت و دست تا آرنج و پا شست می شود (۹۷) و پیش از هر نماز صورت می گیرد. ۲/ غسل (عربی) که شست و شویی کامل بدن است و برای پاک شدن از «ناپاکی» (به عربی جنابة) صورت می گیرد. هر شست و شویی نیز مانند نماز در صورتی پذیرفته است که با «نیت» صورت گرفته باشد، یعنی با این اندیشه که عمل برای خاطر خدا انجام می شود (نه منظوری دیگر - مثلاً نه برای پاک کردن جسم به طور اعم)، نوأم باشد. در اسلام مفهوم «نجاست» از لحاظ تشریفات دینی با دقت بسیار مدون و مشخص گشته است. این «نجاست» مفهومی است قراردادی، که با ناپاکی جسمانی تفاوت دارد (۹۸). برای آب غسل و وضو باید از آب جاری استفاده کرد.^۱ عادتاً در حیاط هر مسجدی حوضی برای وضو یا آب جاری با فواره وجود دارد. اگر آب برای وضو در دسترس نباشد تیمم با خاک و شن و ریگ هم مجاز است.

در روزهای آدینه به هنگام نیمروز نماز جماعت - یا نماز جمعه (به عربی «صلاة الجمعة»

۱ - مثلاً برای جماعت و نماز با نیت مرده، وضو و سگ و چنه مرده دیگر. ۲ - در این مورد حتی آب جاری پاک و آلوده (لجوی و غیره) بود) از لحاظ تشریفات دینی پاک شمرده می شود.

و به فارسی «نماز آدینه» برگزای می‌شود و اصولاً همه مسلمانان باید حضور داشته باشند. نماز آدینه در مسجدی که به‌ویژه برای برگزای آن معین و تخصیص داده شده و مسجد جمعه (به فارسی عربی «مسجد جمعه» و یا «مسجد جامع») نامیده می‌شود، برگزای می‌گردد. به هنگام نماز جمعه امام از بالای منبر خطبه (عربی) می‌خواند که دعایی است برای حاکم اسلامی و جامعه مؤمنان. خطبه با وعظ امام توأم است. نماز آدینه به موجب فقه حنفی^۱ ممکن است هنگامی که همه نمازگزاران کمتر از ۴۰ نفر نباشد گزارده شود^۲. در گذشته زنان نیز به هنگام نماز جمعه در مسجد حضور می‌یافتند (ولی البته نه با مردان بلکه در راهروی سرپوشیده و با دلبخش و پژای از مسجد). اکنون این عادت در ایران که منعب شیه دارد محفوظ مانده ولی زنان سنی آسیای میانه به هنگام نماز در مسجد حضور بهم نمی‌رسانند و دوخانه نماز می‌گزایند. روز جمعه در نزد مسلمانان قاطب روز نماز جماعت شمرده می‌شود نه روز جشن و استراحت (بر خلاف شنبه در نزد یهودیان یا یکشنبه نزد مسیحیان). مسلمانان روز جمعه پس از نماز دکھا و کلرگاههای خویش را می‌گشایند و مشغول کار روزانه خود می‌شوند.

اسلام گذشته از نمازهای مقرر یاد شده ادعیه دل‌بخورلی را هم به نام «مناجات» (عربی) به رسمیت می‌شناسد که در هر زمان و در هر وقت (مراجاً شب) برگزای می‌شود. این ادعیه با نمازهای مقرر این فرق را دارند که به معرضان و با هر یان شایسته می‌کنند است برگزای شوند. برگزای این ادعیه مستحب است نه واجب.

«رکزه سوم اسلام روزه یا صوم» (عربی) است که مؤمنان باید در سراسر ماه رمضان^۳ یعنی در مدت سی روز بگیرند و با روزه مسیحیان تفاوت دارد. روزه مسلمانان عبارت از امتناع از فلان یا بهمان غذا و خوراک نبوده بلکه به طور اعم اجتناب از خوردن هر گونه غذا و شرب هر مشروب و امتناع از هر گونه لغایذ است مدتی روزه^۴ از سیه دم تا حلول تاریکی، یعنی زمانی

۱- درباره مساجد جامع و مساجد محله چند رجوع شود. ۲- درباره اصطلاح «امام» و سالی آن باید رجوع شود. ۳- درباره خطب حنفی (مسلمان سنی) به فصل پنجم رجوع شود. ۴- مسلمانان (و همچنین بر دین دیگر که بهرامند وارد مسجد شود و آنها را ببیند) باید گفتن از آن در آورد به هنگام ورود به مسجد و هنگام نماز سر باید با دستار یا کلاه پوشیده باشد. ۵- رمضان (عربی) - ماه مهم گاهنامه قمری اسلامی. چنانکه گشت شود که سال اسلامی به دو ازده ماه قمری زیر تقسیم می‌شود: ۱/ محرم ۲/ صفر ۳/ ربیع الاول ۴/ ربیع الثانی ۵/ جمادی الاولی ۶/ جمادی الاخری ۷/ رجب ۸/ شعبان ۹/ رمضان ۱۰/ شوال ۱۱/ ذوالقعدة ۱۲/ ذوالحجه. سال قمری ۲۵۴ روز است و بنا بر این ۱۱ روز از سال شمسی کوتاه تر است. بهین سبب مثلا اگر در سال ۱۹۰۰ شمسی، اول سال مسلمانان (۱۳۱۸ هـ) مطابق با اول ماه بود و در سال ۱۹۰۱ سال جدید اسلامی (۱۳۱۹ هـ) ۲۵۴ روز قبل می‌افتاد بود و... بهین عنوان همه ماهها در روزه و عواریخ و اعیاد گاهنامه قمری منبیر می‌باشد و مسکنات با هر زمان و فصل سال می‌افتد. برای تمییل تاریخ گاهنامه اسلامی به ادعای جدول تطبیقی نه و به سبب که به زبان آلمانی وجود دارد. در زبان روسی رجوع خود به جدول تطبیقی، لتسگراد، چاپ مؤسسه دولتی ارتباط، ۱۹۴۰. در ایران همه اسلامی به موازات گاهنامه قمری از گاهنامه قمری نیز استفاده می‌کنند و در مورد نام ماهها اسامی عربی، منطقه البروج به کار می‌روند. ۵- از آن جمله انظر میسان و دعاها و سعادات و بازها و صفاتها و موازهای نوح و نوحه.

که نخ سیاه و سفید را تشخیص نتوان داد. در عوض به هنگام شب هر چه در حال روزه منوع بوده مجاز است و از آن جمله هر غذایی را توان خورد^۱. این منوعیت دسراسر ماه رمضان و صیامت می‌شود. این صوم را قرآن امر کرده^۲. اگر روزه به‌عنی موجه شکسته شود (مثلاً به‌سبب شرکت در «جهاد» و یا مسافرت و یا بیماری) شخص مؤمن موظف است که بعداً ایام گذشته را جبران و یا «قضای روزه» کند. اگر بدون سبب موجه روزه را نترک کرده باشد باید گذشته از جبران ایام گذشته به فقیران صدقه دهد. زنان باردار و شیرده و کودکان و خسر و سالان از گرفتن روزه معافند و یساران و ناتوانان و سالخورده‌گان اهم از مرد و زن می‌توانند به‌جای روزه گرفتن به فقیران صدقه دهند. ولی برخی والدین بسیار متدین حتی کودکان را هم به روزه گرفتن وامی‌دارند.

علا گرفتن چنین روزه‌ای برای نوانگران دشوار نیست زیرا ایشان می‌توانند در طول شب دو بار سیر غلظ بخورند و روز استراحت کند و در خانه و یا مسجد به قرائت قرآن پردازند و بخوابند. ولی رمضان برای پیشمورق و کشاورزان و فقیران و بندگان و مزدوران کشاورزی و خدام به‌ویژه زمانی که رمضان با تابستان مصادف شود - بسیار سخت است. زیرا دایام در فزتابستانی در ۳۰-۴۰ درجه حرارت دوسایه، باید با نشنگی بدون اینکه قطره‌ای آب یاشانند، بسازند.

روزه ماه رمضان باید صطر (عنا لطر - هری) - اول شوال و روزه‌ای پس از آن که هماره باشکوه و تشریفات بسیار در مساجد و خانه‌ها برگزار می‌شود - پایان می‌یابد.

اسلام گذشته از روزه واجب روزه‌های مستحب را هم در هر زمان سال مجاز می‌داند.

«رکن» چهارم اسلام صدقه اجباری (زکوة، کلمه عربی به‌معنی «پاک‌کرده») است که قرآن برای مسلمانان مبین کرده^۳ - در بادی امر زکات را صدقه‌ای می‌شردند که جماعت باید میان فقیران و یتیم و زنان و زنان بی‌پناه و یتیمان و ناتوانان تقسیم کند. ولی از آنجایی که هم از زمان تأسیس جماعت اسلامی در مدینه مفهوم جماعت دینی و دولت پنی قدرت روحانی و جسمانی مشخص نبوده - مبالغی که بابت زکات از مسلمانان گرد می‌آمده عملاً در دسترس دولت عرب مسلمان قرار می‌گرفته. چیزی نگذشت که این دولت - در زمان خلفای اموی (۶۶۱-۷۵۰) ۱۴۱ تا ۱۴۲ هـ) - در واقع به یک دولت غیر مذهبی بدل گشت و فقط بخش ناچیزی از وجوه گردآورده به عنوان زکات را صرف امور خیریه و باری به فقیران کرد و بانی را با تمام خرج رفع نیازمندی‌های دولت نسود. بدین طریق زکات، که صدقه‌ای بوده اجباری مأخوذ از مؤمنان، عملاً بهایات گشت.

۲- قرآن سوره ۲، آیه ۱۸۳، ۱۸۵.

۱- البته گفت از گوشت مرغ و گاو که بطور کلی حرام است.

۳- قرآن سوره ۲، آیه ۱۷۷ و سوره ۲۴، آیه ۳۸ و دیگر جاها.

ویژگیهای زکات عبارتند از: زکات را فقط مسلمانان بالغ می‌پردازند و به هیچ وجه، یهودان و دیگران تأدیه نمی‌کنند.^۱ زکات از خانه و یا عایدی بازرگانی و صنعت به میزان يك چهلیم یعنی ۲/۵ درصد دریافت می‌گردد، و از دامناری نامیزان ۱ درصد. در ایران در دوران متأخر قرون وسطی (از قرن سیزدهم میلادی به بعد) به جای زکات مالیاتهای سنگین دیگری از قبیل (تنسافه مغولی) که مالیاتی بوده از بازرگانی و صنعت و مالیات و مواشی (عمری) یا چوپان‌بگی (ترکی) از دامناری و غیره مأخوذ می‌گردیده. اسلام همچنانکه به موازات نماز و روزه مقرر و اجباری، نماز و روزه و ولوطخانه و مستحب را اجازه می‌دهد و توبه می‌کند، به موازات زکات اجباری، صدقه مستحب و ولوطخانه را نیز توبه می‌نماید. مسلمانان مؤمن این صدقه را برای نجات روح و دستگیری بسیار مفید می‌شمارند و غالباً معمول می‌دارند و با بطور انفرادی به ... قحیران و به خصوص دودیشان می‌دهند و با (فقرا و بازرگانان و به طور عموم اشخاص متمول) وجه نقد و زمین و مستملاتی به صورت وقف^۲ به مساجد و مدارس و مؤسسات خیریه (بیمارستانها، بنیم خانها و مسافرخانههای غربا و غیره) تخصیص می‌دهند. و معتقدند که این گونه صدقات و احسانات ممکن است کفارة گناهان ایشان شود و از عذاب جهنم نجاتشان دهد.

در کتب پنجگانه اسلام «حج» است (به عربی «حج» و به عبری hag) یعنی زیارت شهر مقدس مکه و کعبه آن. حج لافل يك بار در مدت زندگی واجب است ولی فقط برای مسلمانانی که قادر به چنین سفر دوری باشند یعنی توانگران و اشخاص مستقل. حج برای فقیران و ناتوانان و زنان و بندگان و به طور اهم برای اشخاص غیر مستطیع که نتوانند خویش را ادله کنند واجب نیست. ولی باین وصف بسیاری از قحیران و زنان مراسم حج را برگزار می‌کنند.

حج باید در موقع عبد قربان یا «عیدالاضحی» (به ترکی «فرمان با برام») صورت گیرد. عیداضحی یکی از دوحه بزرگه اسلامی است^۳ ۱۹۹۱. این عید مربوط به داستان بنای حرم کعبه به دست ابراهیم پیامبر است و دادن «حجر الاسوده» توسط جبرئیل به وی. امکنه مقدسه گوناگون نزدیک مکه (حرفات، چاه زمزم، مزدقه، منی و غیره) و تشریفات حج با حاشه مشهور و کهن ابراهیم و فرزند وی اسمعیل پیوسته است.

ولی اکنون ثابت شده است که برخی از تشریفات حج شیبه تشریفات قدیمی اعراب زمان پیش از اسلام و دوران جاهلیت است که معنی بلوی آن در زمان محمد (ص) فراموش شده بوده. از آنجایی که اسلام کعبه و حجر الاسوده را حفظ کرد و باقی گذاشت می‌بایست تعمیری منطبق با روح اسلام برای آن قائل شود. و بدین طریق کعبه کهن مبطل به بعد خطای واحد گشت.

۱- برای یهودان ادیان دیگر مالیات سرافه خاصی که «جزیه» نامیده می‌شده مقرر شده بود (کنفه عسری - مشتق از لنت آرامی «گرته») در این باره به اصل قسم رجوع شود. ۲- در باره «وقف» رجوع شود به اصل قسم. ۳- عید بزرگه دیگر صاف «عیدالطر» یا پایان دوحه است که بیشتر از آن یاد شد.

در اسلام کعبه این گونه معرفی شده که آدم آنرا بنا کرده و ابراهیم تجدید بنایش نموده و زن پس بت پرستان آنرا اشغال کردند و سرانجام به دست محمد (ص) از آن آلودگی پاک شد...

عید قربان در روز دهم از ماه ذوالحجّه مسلمانان یعنی ذوالحجه برگذار می شود. فقط مسلمانان حق داشتند در این عید شرکت کنند و حتی سفر و اقامت در مکه و مدینه نیز از حقوق انصاری آنان بوده. فقط در قرن نوزدهم عده معقودی از اروپاییان (اولین اروپایی شخصی آلمانی بود به نام بورکهاردت که در ۱۸۱۴ قمر به مکه نهاد) به صورت مسلمانان درآمد توانستند به آنجا سفر کنند. از آن میان سنوکه هودگرونی، عرب شناس هلندی، بهترین شرح را در وصف مکه و تشریفات حج به دست تحریر در آورده است.^۱

کعبه سادگی بدوی خود را حفظ کرده است. فقط عید فتنه زیر تثبیت ناموفقی در سال ۶۸۵م (۶۶۶ه) به عمل آورد تا کعبه را تجدید بنا کند و این عمل را معاصران وی همچون بدعت گماهانای محکوم ساختند و دیگر هرگز کسی در صدد تغییر و تبدیل بنای ساده و مکتب کعبه که در وسط محوطه مربع مستطیلی برپاست، بر نیامد و نخواست آنرا به صورت بنای باشکوه تر و مجلل تری در آورد. شایان توجه است که معماری کعبه در دیگر مساجد مسلمانان مورد تأسی و تقلید واقع نگردیده.

علی الرسم زوار هر ناحیه کاروانی تشکیل داده حرم سفر می کردند تا در تاریخ ۷ ذوالحجه وارد مکه شوند و در بین راه سری به مدینه - یعنی مرقه پیامبر - بزنند و گاه نیز سفری به یروشلم یا بیت المقدس کرده به زیارت قبة الصخره که گویند محمد (ص) از آنجا به پاری فرشتگان به معراج رفته می رفتند.

زائری که قدم به [مبقات، محلهای مخصوص در] حاکم مقدس هرستان می گذارد لباس خاص زائران یا احرام (عربی) را به تن می کند. احرام مرکب است از نقطه پاره کما پیش ساده. شخص نقطه ای را به کمر می بندد و نقطه دیگر را بر شانه می افکند و بدین صورت با سر برهنه طی طریق می کند. مراسم ذریع جز تشریفات زیارت کعبه است: زیارت وادی منی، و قوف عرفات (در ۱۲ میلی مکه) که قاضی مکه در آنجا وعظ می کند (۹ ذوالحجه)، دویدن از مزدقه یعنی سنگ افکندن به سوی شیطان در سه جای بین راه و سرانجام قربانی حیوانی در ددره منی (شتر، گاو، بز، گوسفند یا بز). این قربانی در صبح روز دهم ذوالحجه نه تنها در ددره منی بلکه در همه سرزمینها توسط مسلمانان به عمل می آید. تشریفات نهایی حج عبارت است از هفت بار طواف کعبه و بوسیدن حجر الاسود. زن پس زائران به سوی سنگ «مقام ابراهیم» می روند و در

۱- C. Saouck Hujrgruade. "Mekka" در زبان دوسی طرح منسل تشریفات حج و مسلمان ابراهیم در کتاب در. درزی است متون «تاریخ مختصر اسلام» بهر ۱۱ ساله آمده است. رجوع شود به A. J. Wenselack. Kaba- ۶۲-۶۳.

آنجا نماز می‌خوانند و از چاه مقدس زمزم آب می‌نوشند. بعد از آن نوبت دویدن بین نیم‌های صفا و مروه می‌رسد. علی‌الرسم زیارت کعبه روز ۱۲ ذوالحجه پایان می‌پذیرد و زائر بهین‌ خویش باز می‌گردد و از آن به بعد لقب محترم «حاجی» را واجد می‌گردد.

بعوضات حج بزرگ، يك حج كوچك نیز به نام «عمره» ثواب است و آن عبادت است از زیارت مکه و ناردیخی غیر از روز عید اضحی. دو حج عمره همان مراسم حج بزرگند به استای فرجانی - برگزار می‌شود. حج كوچك یا عمره علی مستحب محسوب می‌شود ولی (مانند زیارت مدینه) از لحاظ اجر برابر با حج بزرگ محسوب نمی‌گردد.

اسلام وظیفه دینی دیگری نیز برای مؤمنان قائل شده که گرچه جزو پنج رکن با «اصول دین» نیست ولی عملاً دینار یخ اسلام حائز اهمیت کثیری نیست. این وظیفه «جهاد» در راه دین» (از کلمه عربی «جهد» باب سوم به معنی «کوشیدن» می‌گردد مبارزه کردن) یا «غزاه» (غزوه) که جمع آن «غزوات» است (عربی از «غزاه» (غزو) - به معنی «لشکر کشیدن» جنگیدن) به تدریج تکوین یافت. نقطه این موضوع را دوسو دهی مدنی قرآن می‌بایم. اندیشه جهاد در دوران کشور گشاییهای عربان (تقریباً از ۶۳۲ تا ۷۵۱ م / ۱۱ تا ۵۱۳ هـ) اهمیت نازدهای پیدا کرد و آلت و وسیله سیاست جهان گشاپا نه خلفا گشت. و گرچه توسعه طلبی خلفا و جنگهای متفرع از آن سیاست و زمان پس حریهای دولتهای اسلامی به بد آمده بر ویرانهای خلافت طلبه کشورهای غیر مسلمان، عثمناي اقتصادی و سیاسی داشته و دین صرفاً نقش تابع را در طی آن بازی می‌کرده، مهنه اصل جهاد که مقتان اسلامی به تدریج ملون ساخته بودند در مسود جنگهای مزبور اعمال می‌گشته.

از نظرگاه این اصل سراسر جهان به دو منطقه «دارالاسلام» و «دارالدین» و «دارالحرب» تقسیم می‌گردد. «دارالاسلام» بهر کشوری اطلاق می‌شود که تحت حکومت دولت مسلمانان قرار داشته. طبق حقوق اسلامی اداره شود (حتی اگر اکثر نفوس آن کشور مسلمان نباشد). در آغاز حدود «دارالاسلام» متطبق با سرحدات قلمرو خلافت بوده ولی به تدریج دولتهای اسلامی را چنین خواندند. «دارالحرب» همه کشورهای بودند که نفوس آن غیر مسلمان و «کافر» بوده و با اگر هم مسلمان بودند تحت حکومت حکام «کافر» قرار داشته‌اند.^۱

بعضی از مکتاتب فقهان اسلامی گروه دیگری از اراضی را به نام «دارالصلح» قبول دارند. اینها سرزمینهای غیر مسلمان هستند که بعد از دولتهای غیر مسلمان اداره می‌شوند و آن دولتها

۱- ولی به حقیقت بسیاری از «کافر» های اسلامی و غیره مسلمان سرزمینهای مسلمان را که به دست «کافر» مسخر شده - متلاکورهایی که مستحقاً مالک ادوایی گفته‌اند - می‌توان «دارالصلح» به حساب برد، زیرا که «دولت» حکومت غیر اسلامی آن سرزمینها امری غیر مادی است و فقط زمانی که امکان مقاومت در برابر آن موجود باشد باید محسوس کرد.

خود را دست‌نشانده و تابع و خراجگزار دولت اسلامی می‌دانند. ددقرون وسطی گرجستان و نوبه چنین بودند. از لحاظ نظری مسلمانان با دولتهای غیر مسلمان یعنی «دارالحرب» دائماً در حال جنگند. فقط متارکهای موکئی دمساله اجازه داده می‌شده.^۱

فقه اسلامی گروههای گوناگونی از «کفار» را می‌شناسد (حربی «کافر» که جمع آن «کافرون» یا «کفار» می‌شود، نخست بهمنی «ناسیاس وحق ناشناس» بوده - یعنی ناسیاس در برابر عطیه‌نهایی و نزول وحی -^۲ ولی بعدها این اصطلاح بهمنی «بی‌ایمان و غیر مسلمان و غیر مؤمن» درآمد).^۳ قبیان اسلامی درباره «اهل الکتاب» ادعای بیشتری ملحوظ می‌دانند. ددقرآن اهل کتاب به یهودیان و مسیحیان و صابان مطلق شد. زیر زمانی به وسیله پیامبران کتاب برایشان نازل شده بوده. صابان اصطلاحی ناحقی مهم است. بعدها بحث در گرفت که چه کسانی باید مشمول این مفهوم گردند. شاید اینان حنیان یا عارقان (گوشنکهای) لرقه اسانین (ماندائیان) یا بدیگرسخن متسله عراق که در روزگار ماسم وجود دارند باشند.^۴ قتماسلامی ددمورد و اهل کتاب» مدافرا را مجاز می‌داند، ولی فقط به شرطی که ایشان مطیع باشند و غسویشتن را تابان دولت اسلامی بشناسند و برداشت مالیات سرائه غیر مسلمانان یا «جزیه» را بهمهه گیرند. این گونه کفار در کشورهای اسلامی گروه ویزهای اراناع را که اهل ذمه (حربی - بهمنی «کسانی که دد تحت حمایت (دولت اسلامی) قرار دارند») نامیده می‌شوند، تشکیل می‌دهند. ایشان از لحاظ حقوق شخصی آزدند، ولی از نظرگاه سیاسی بی‌حق می‌باشند و ناحقی از جهت حقوق مدنی نیز محدودند. اگر نامسلمانان مزبور انطاعات سرپیچی کند یا منی با ایشان «جهاده» کرد، همچنانکه می‌بایست بایدبگر «کفار» چنین کند. با این وصف عملامقررات مربوط به اهل ذمه بهزودی شامل حال زرتشتیان و هندون (بدیهی است فقط ددمردنی که مطیع اسلام باشند) نیز گشت. و حال آنکه از لحاظ نظری فقط «اهل کتاب» می‌نوانست ددشمار اهل ذمه شمرده شوند، نه بت پرستان و مشرکین.

شریعت اسلامی شرکت در «جهاده» را برای مسلمانان اجباری می‌داند، ولی فقط برای کسانی که قادر به شرکت ددجنگ باشند، بنابراین جهاد برای مستننان که قادر به تهیه اسب و سلاح نباشند و یا نتوانند از کفر و معیشت خویش دست بکشند و همچنین برای ناتوانان و معلولان

۱- این بحث مستکرات از طریق معیبه بیان متارک که معیبه شود. ۲- این مفهوم کلمه کفر را ددقرآن می‌یابیم سوره ۱۶، آیه ۱۵۵ و سوره ۲۶، آیه ۱۹ و سوره ۲۵، آیه ۳۳. ۳- کلمه «کفر» (فاسی) - بهمنی «زردفلسی» دهمما بهمنی «بی‌ایمان بهطور اعم» (کلمه «کفار» و «کفار» ترکی از این کلمه ریشه گرفت) اسلام غیر از «کفر» است ولی صان منی را بهما کرده. ۴- در سارده ایمان رجسوع خود به: W. Brandt, Mandaeans. در این طاقه بهرمت کتب مربوطه بهرمنون است. در قرن ۱۹ بهطور مفروط و اراندادی بدیهرستان حران (کارای باستانی) را منی تنها شهری که در آن ددیین‌التهبرین علیا (الجزیره) در قسرن یازدهم میلادی بدیهرمنی باستانی یوفا می‌مفوط ماسه بود - ددکرده صابان می‌شمرده.

و سالخورده‌گان و زنان و پندگاران اجباری نیست.

درمکاتب گوناگون فقه اسلامی بر سراینکه آیا مفهوم «جهاد» شامل هر گونه جنگی با کفار می‌گردد (ابوحنیفه مؤسس مکتب فقه حنفی چنین معتقد بوده)، یا اینکه منظور از جهاد، دفاع است در وقتی که «کفار» بمسلمانان حمله کنند، بحث بوده (دیگرمکاتب فقه سنیان و ظاهراً خود محمد (ص) چنین اعتقاد داشته). ولی چون اکثر مسلمانان سنی در این ایام پیرو مکتب حنفی هستند بنابراین مفهوم جهاد عادتاً شامل هر گونه جنگی با «کفار» نامسلمان می‌گردد.

بعضا در اسلام درباره «جهاد» تألیفات فراوان مکتوب گشت. اگر موارد اختلاف را از آن حذف کنیم، مواضع اصلی آن را می‌توان چنین بیان کرد: امام (دعایین مورد، رئیس جامعه اسلامی) چون جهاد با «کفار» را آغاز کند، باید نخست به ایشان تکلیف نماید که اسلام آورند. ولی این کار را باید فقط یک بار بکند. مثلاً اگر جنگ با کشور نامسلمان واحدی فرغاً با پیروان اسلام آغاز شد تا نهمین بار مکرراً و فروع می‌بافت نمی‌بایست هر بار داعیان و مبلغانی بفرستد و تکلیف اسلام آوردن کند. چون جنگ با «کفار» آغاز گردد، ستمی پدید می‌آید. کفار مزبور می‌توانند اسلام آورند و در شمار «برادران دینی» درآیند. اگر بعضی از آن با ایشان جنگ رود آن جنگ دیگر صورت «جهاد» نخواهد داشت. اصولاً اعتقاد بر این است که مسلمانان نباید با یکدیگر جنگ کنند مگر در صورتی که یک طرف ناحق گوید. البته علاوه بر این مورد چنین نبوده. شکی نیست که «کفار» اسلام نپذیرند و بدین خویش مؤمنانی بمانند ولی خویشان را در شمار اتباع دولت اسلامی بدانند و علم تساوی حقوق خود و وضع پست تر خود را به رسمیت شناسند و پرداخت مالیات سرانه و یزده یا جزیه را بعهده گیرند و جزء اهل ذمه شوند. و سرانجام شش سوم و چهارم دیگر کار «کفار» که جهاد علیه ایشان آغاز گشته این است که بارزده کنند و تا پایان کار بیکار نمانند.

فروغ اصلی جهاد که مورد موافقت قبیله‌ای مسلمانان است (بسیاری قواعد جزئی وجود دارد که مکاتب و مذاهب گوناگون در مورد آنها راه خطاهای مختلف نشان می‌دهند) بشرح زیر است: در زمان جهاد در «دارالحرب» می‌توان مردان را کشت^۱ ولی سالخورده‌گان و کودکان و زنان را نمی‌توان به قتل رسانید. کشتن داعیان منزوی و زاهدان نیز مجاز نیست. ولی اگر ایشان در صومعه‌های شهری زندگی کنند قتل‌شان جایز بشمار می‌رود. لشکریان اسلام مردانی را که قبلاً اظهار اطاعت نکرده و خویشان را در شمار اهل ذمه نداشته باشند می‌توانند بکشند و یا در صورت تمایل اسیر کنند. به اسارت گرفتن زنان و کودکان مجاز است و اینان بخشی از غنایم را تشکیل می‌دهند. سوره هشتم قرآن حق گرفتن غنایم جنگی و ترتیب تقسیم آنرا روشن می‌کند. سرداران اسلام غالباً این سوره را قبل از یکبار می‌خواندند تا شور و حرارت جنگاوران را بر-

۱- همه قواعد بعضی شامل حال همه ساکنان «دارالحرب» است از جمله کودکان و مردم عادی می‌گردد.

انگیزند. مفهوم غنیمت جنگی شامل هر گونه اموال منقولی که به هنگام جهاد به دست مسلمانان افتد می گردد، ولی زمین از این قاعده مستثنی بوده و بطور نظری ادعای می بایست به ملکیت جامعه مسلمانان درآید. بنی عملاً داخشیار دولت قسر را گیرد. بنابرین غنیمت جنگی از دامها، اسبان، اموال گوناگون، طلا، نقره، مسکوکات، البه، منوجات و اسیران اهم از مسرد و زن تشکیل می شده.

غنائم جنگی بطورین زیر تقسیم می شده: در آغاز سهم جنگاور اسب سوار نسبت به پیاده و شتر سوار سه برابر بود، زیرا که پیش از اسلام اعراب اسب بسیار کم داشتند (فقط بعدها در دوران فتوحات اسبان فراوان به دست آوردند). بعدها جنگاوران سوار سه شان دو و پیادگان يك بود. پیش از تقسیم، يك پنجم (خمس) غنائم به نفع اخلاف پیامبر و اصحاب وی و فقیران و یتیمان و غیره کنار گذاشته می شد. ولی عملاً خمس - به چسب با به نقد که از روی بهای نقدی اجناس حساب می شده - با انضمام داخشیار امام، بنی رئیس دولت، قرار می گرفت و باقی غنیمت به طوری که بیشتر یاد کردیم تقسیم می گشت.

آدمیان - بنی اسیران - نیز دوشار دیگر غنائم جنگی بوده تقسیم می شدند. راست است که امام از لحاظ نظری حق داشت نه تنها ایشان را اسیر شمرده میان لشکریان تقسیم کند، بلکه در مقابل خراست و بازخرید مرخص کند و با اسیران مسلمان مبادله نماید و یا حتی بدون دریافت مبلغ بازخرید آزادشان سازد. در آغاز امر شق اخیر تقریباً هر گز معمول نمی گشته (۱۰۰). در دوران متأخر قرون وسطی چنین مواردی پیش می آمده، ولی نادر بوده. علی الرسم اسیران نامسلمان را برده می ساختند و میان لشکریان تقسیم می کردند. سنت اخیر و جهاده (۱۰۱) به این پدیده که در جامعه فئودالی کشورهای خاور میانه و نزدیک شیوه بردمداری و بقایای آن مدنی مدبد باقی و برقرار بوده - مربوط است. مایه باره وضع حقوقی بردگان بعداً - چون سخن از فقه اسلامی به بیان آید - صحبت خواهیم داشت.

اسلام برگز لوی دوحده بزرگ را بر مؤمنان فرض دانسته - یکی عید فطر (اول شوال) سابقاً ذکر و دیگر عید قربان (دهم ذوالحجه) [عید غدیر نیز از اعیاد بزرگ اسلامی است] - فقط این عیدها در عین حال روزهای استراحت و برگراری نسا و بزه و شادی عمومی می باشند. اکنون نیز عیدهای مزبور را سه چهار روز جشن می گیرند. به تندیج ددیان مسلمانان روزهای که اهمیت ثانوی دارند نیز پدید آمده اند. در این روزها ادویه و نسا و بزه ای گزارده می شود، ولی کار روزانه فقط به هنگام ای مراسم دینی قطع می گردد. از آن جمله است: دهه اول ماه محرم - بنی ماه اول سال اسلامی - و ایام عزایی که به یاد شهادت امام حسین (ع) برقرار

می‌شود.^۱ و ۱۲ صفر (بنا بر بعضی تواریخ، ولی در تواریخ شیعه ۱۷ ربیع الاول) روز تولد پیامبر محمد (ص). و روز ۲۷ رجب آغاز رسالت، هشت محمد (ص). و ۲۸ رجب - شب و سراج محمد (ص).^۲ و ۲۷ رمضان^۳ یا ولد الفلاند. روایت است که در این شب قرآن به صورت وحی به محمد (ص) نازل شد و در آسمانها سرنوشت هر فرد انسانی از طرف خداوند معین می‌شود و در عین حال حوائج انسانها که در ضمن نماز اظهار گردد در این شب از طرف باری تعالی مسجوع و برآورده می‌گردد. بدین سبب مردم خداپرست در این شب بیدار می‌مانند و در مسجد ب دعا و قرائت قرآن می‌پرداختند. شبان چند عید دیگر نیز دارند.^۴

مختصراً به دیگر مقررات اسلام اشاره می‌کنیم. رسم ختنه (عربی) که در میان یهودیان معمول بوده نزد مسلمانان هم مرسوم است. ختنه پسرکان نشانه تعلق ایشان به دین اسلام شمرده می‌شود. فقیهان مسلمان درباره اینکه آیا ختنه برای پیروان بالغ دیگر ادیان که اسلام می‌آورند واجب است یا نه اختلاف نظر دارند. مثلاً می‌دانیم که در آغاز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) از ساکنان آسیای صغیر که اسلام پذیرفته بودند اجرای این رسم (ختنه) طلب نمی‌شده است. مسلمانان برخلاف یهودیان نوزاد را ختنه نمی‌کنند و اجرای این عمل را گاه تا سن ۶-۱۳ و حتی ۱۵ سالگی (زمان بلوغ جنسی پسرکان) به تعویق می‌انداختند. هر مسلمانی می‌تواند عمل ختنه را انجام دهد.

می‌دانیم که در اسلام تعدد زوجات مجاز است، مسلمان آزاد در آن واحد می‌تواند چهار زن شرعی^۵ و گذشته از آن عده‌ای نامحدود کثیر داشته باشد.^۶ بنده پیش از دو زن نمی‌تواند داشته باشد. چون امر طلاق آسان است (۱۰۲) مرد عملاً می‌توانست عده بیشتری زن داشته باشد، یعنی عده‌ای را طلاق دهد و مجدداً با عده‌ای دیگر ازدواج کند. مثلاً امام حسن (ع) فرزند ارشد علی (ع) و امام دوم شیعیان از عهد جوانی دائماً با زنان ازدواج می‌کرد و زن پس طلاقشان می‌داد، به طوری که بر روی هم ۷۰ زن گرفت (۱۰۴). ولی باید به یاد داشت که اسلام تعدد زوجات را پدید نیاورده و این رسم مدت‌ها پیش از ظهور اسلام در میان اعراب و ایرانیان (و یهودیان باستانی) وجود داشته. بر عکس اسلام رسم دیرین را محدود کرد و مرد را از داشتن بیش از چهار زن - در آن ولحد - منع نمود.

در عین حال اسلام برخی اشکال نکاح باستانی و مهجور را که در میان اعراب عهد جاهلیت حتی در آغاز قرن هشتم میلادی (اول هجری) مرسوم بوده، مانند نکاح - عهد پدرشاهی و تعدد شوهران را

۱- این مزاداری را «تتیا» شیعیان بلکه سنیهان نیز در بعضی نقاط برگزار می‌کنند. ۲- یعنی مسافرت شبانه محمد (ص) از مکه به اورشلیم (بهینالمنس) که به پاری فرشتگان به آسمان سپرده شد. ۳- در نزد شیعیان - ۲۳ رمضان. ۴- درباره اعیان شیعیان به فصل دوم رجوع شود. ۵- قرآن، سوره ۲۴ (سوره النساء) آیه ۳ و ۴. ۶- فقه اسلامی تفاوت پادشاه و دلفی در این باب دارد رجوع شود به حقوق خانواده در فصل هفتم.

لغو کرد. اسلام انزوای زنان و ایجاد حرم (یعنی بخش ممنوع و با اندرون برای زنان) و همچنین استخدام خواجگان حرم را از ایرانیان به وام گرفت (۱۶۴). ضمناً باید گفته شود که برخی جاهای سوره چهارم قرآن با سوره النساء را گاه چنین تعبیر کرده اند که قرآن وحدت زوج را بر تعدد زوجات ترجیح داده است. نخستین عبارت حاکی از این نکته در آن سوره چنین است: «و اگریم آن داری که نمی توانی دوبار شصت آنان (= زنان خویش) عادل باشی، فقط با یک تن ازدواج کن»^۱. عبارت دیگر: «هر گز قادر نیستی نسبت به زنان خویش به طور مساوی عدالت را رعایت کنی - حتی در صورتی که چنین خواسته باشی»^۲. از تطبیق این دو عبارت چنین نتیجه گرفته اند که گرچه قرآن تعدد زوجات را مجاز دانسته ولی وحدت زوج را بر آن ترجیح می دهد. به ویژه در این دوران مسلمانان متجدد که تعدد زوجات را رد می کنند طر فکار تعبیر اخیر هستند. اسلام رسم کشتن دختران نوزاد و زبادی را که در عهد جاهلیت معمول بوده محکوم و لغو کرد.

تعدد زوجات عملاً از امتیازات توانگران و بزرگان بوده. و در اکثر موارد مسلمانان به داشتن یک زن اکتفا می کنند. در قرون وسطی رسم داشتن کثیران که رسمی کم خرج بود دواج بسیار داشت. ولی اکنون عملاً در همه جا رواج یافته است.

اسلام یک سلسله ممنوعیتها را در مورد مزاجت بین اقربا و خویشاوندان مقرر داشته است^۳. اسلام عدم تساوی شوهر و زن را برقرار کرده و شیران بر زنان سرند زیرا که عداوتند ایشان را برتر از آنان ساخته و برای اینکه از اموال خویش برای آنان صرف می کنند^۴ و الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم...^۵. در قرون وسطی این عقیده نه تنها ویژه اسلام بوده بلکه همه دیگر ادیان نیز چنین معتقد بودند. ضمناً به شوهر توصیه می شود که با زنان به ملایست رفتار کند. ولی شوهر می تواند زن را فرمان و «بر سر عقل» آورد و حتی بزند. «واللانی تخافون نشوزهن فظفوهن و اجروهن فی المضاجع و اضربوهن...» ولی نه به سختی. طلاق با نسیه آسان است^۶، به ویژه برای مرد^۷. شعیان نکاح موقت، با برای زمانی معلوم، با صیغه منقطعه را نیز جایز می دانند. (۱۵۵)

اسلام بر روی هم زن را موجودی پایین تر از مرد می شمارد؛ نگهداری و مواظبت از زنان و کودکان مؤمنان را در اجرای وظایف ایشان در برابر عداوت مانع می شود. ولی قرآن دو زن را واجد کمال می داند: یکی آیه زن فرهون و دیگر سریم ماسد عیسی^۸. درباره سریم

۱- هو ان عنت الا ففسوا فی البیاتی فانکما ما غلبکم من النساء متنی و لایان و دماع، فان عنت الا ففسوا فواحد سوره ۴، آیه ۳. ۲- دون یستطیعا ان یعدوا بین النساء و لیسوا حرمهن فافسوا... همان سوره، آیه ۱۲۹. ۳- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۱-۱۲. ۴- قرآن، سوره ۴، آیه ۳۴. ۵- قرآن، سوره ۴، آیه ۳۴. ۶- و دخل عنته و باردا خلافاً ففصلت سخن رفته است. ۷- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۴-۱۵. ۸- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۱-۱۲.

چنین آمده است: «فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند ترا برگزید و پسا کرد و در برابر زنان همه جهان انتخابت کرده و اذیالت السلائک^۱ با مریم ان الله اصطفیٰک و طهرک و اصطفیٰک علیٰ نساء العالمین^۲». بعد از اسلام خدیجه زوجۀ اول پیامبر و عایشه با «المؤمنین»^۳ و فاطمه دختر پیامبر و زوجۀ علی بن ابی طالب را به شمار زنان مقدسۀ پیش گفته افزود. مدنی بعد از زنان دیگری نیز ده شمار مقدسات درآورد، که از آن جمله اند و ایه (قرن دوم هـ) و فاطمه معصومه که خواهر امام هشتم شیعیان، علی بن موسی الرضا، است و مرقد وی در قم (ایران) است و زیارتگاه بزرگی است. بدین طریق می بینیم که در میان اولیاء و مقدسان اسلامی برای زنان نیز جای بیست شده است.

دفن مرده، بنا به تعالیم اسلام، باید هر چه زودتر و در صورت امکان در همان روز مرگ و حد اکثر روز بعد از فوت صورت گیرد. بیت را غسل می دهند (علی الرسم خالی حرفضای متصدی این کار است) و کفن می پوشانند و بر سر مرده نمازی که «صلا الحلبه» نامیده می شود می گزارند و قرآن می خوانند. زنان پس در تابوت می نهند و به گورستان می برند و در راه به سرعت حرکت می کنند و آهسته دعا می خوانند و لا اله الا الله می گویند. میت را فقط در صورتی با تابوت در قبر (که به قامت آدمی است) می نهند که خاک سست و مرطوب باشد. در غیر این صورت جنازه را از تابوت بیرون می آورند و با کفن دفن می کنند. میت را در قبر به پهلوی راست می گفانند. نسا روی او به طرف قبله باشد. قطعه کاغذی که بر آن آیات قرآن و بخصوص کلمات «بسم الله الرحمن الرحیم» نوشته شده نیز در گور می گفانند...

دفعۀ دوم وسطی بسیاری از مسلمانان پارسا وصیت می کردند که موقوف دیگری نیز مبنی بر ایمان ایشان در گورشان گذارده شود. در قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) اسامین متذکر عرب، شامی، مؤلف کتب خاطرات شایان توجه - می نویسد که پسند او مادام العمر به استساخ قرآن سرگرم بود و وصیت کرد که ۱۴ نسخه قرآن نوشته وی را که دهنگام حیات استساخ کرده بوده با وی در گور نهند. بایزید دوم درویش سلطان ترک (که از ۱۲۸۱ تا ۱۵۱۲ م/ ۸۸۶ تا ۹۱۸ هـ حکومت کرد) وصیت کرده بود که صندوقی محتوی «گردوغبار جهادهای وی - یعنی گرد و خاکی که از ازیاب او به هنگام لشکر کشیهای علیه و کفار گرد آمده بوده و شتر کش را در غزوات ثابت می کرده در گورش بگذارند. در قرون وسطی این شیوۀ اثبات خدمات دینی پس از مرگ میان مسلمانان رایج بوده است. دین اسلام گریستن برای مرده را تأیید نمی کند. معینا عادات و رسوم پیش از اسلام از لوازم دینی نیرومندتر بوده است. عزاداران و نوحه گران حرفه ای

۱- قرآن، سوره آل عمران، ۴۲. ۲- ولی شیعیان برای عایشه احترامی نالاک نیست زیرا که دشمن علی (ع)

دربابای از کشورهای مسلمان و به ویژه ایران وجود دارند. اسلام به مؤمنان دستور می‌دهد که به زیارت قبور مسلمانان و به ویژه اولیاء الله بروند. برای زیارت اهل قبور آداب بسیار وجود دارد.

دربارهٔ یزوغلاشت پیامبران بیشتر سخن رفت. اما یزوغلاشت اولیاء و مراد و پادگارهای ایشان در دوران مقدم اسلامی وجود نداشته [۱۴۶]. و این یزوغلاشت که در میان پیروان دیگر ادیان معمول بوده (مثلاً بن مسیحیان) فقط بعدها در میان مسلمانان رواج یافت.^۱

منوعیهای مربوط به اغذیه در میان مسلمانان کمتر از یهودیان است. و در واقع فقط نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک به طور قطع منع شده است. دیگر خوردن گوشت پرندگان درنده و مردار و حیوان خفه شده و خون و هر حیوانی که به نام خدا (یا به سبب خدا) ذبح نشده و به نام «الله» کذب دیگری کشته شده - یا به دیگر سخن، طبق تشریفات اسلامی مذبح نشده باشد - حرام و ممنوع است. ولی این منوعیها عملاً واجد اهمیت نیستند، زیرا اگر هم وجود نمی‌داشتند کس به چنین غوغا کی رغبت نمی‌کرد. منوعیت خوردن گوشت خوک به طور واسطه در زندگی کشورهای اسلامی و از آن جمله ایران رایج شد.^۲ ولی دربارهٔ منوعیت شراب وضع دیگر گونه بوده. متعصبان مسلمان هرگز موفق نشدند شراب را منع کنند و خور و فروش شراب و خوردن شراب و - بخصوص در ایران و آسیای میانه - منع کنند و گواهیهای ناویخی و کتبی و منابع ادبی فراوان در دست است که در کشورهای یاد شده، شراب انگور و آشکارا و هر روزه در خانوابعهای نوانگیزان و یزویگان نوشیده می‌شده و اگر فقیران را که از شراب نوشیدن بالقصرو و به ناچار استماع می‌کردند استنکاب، فقط اشخاص بسیار متدین و خدایپرست از شرابخوایی استکاف داشتند.

اندکی به معابد و پرستشگاههای مسلمانان می‌پردازیم. معبد اصلی مسلمانان مسجد است (عربی - به معنی محل سجده در پیشگاه خداوند). بنا به روایت موجود، نخستین مسجد را برای نماز جماعت محمد (ص) در مدینه در کنار خانهٔ خود بنا کرد. مسجد مزبور و از لحاظ معاری نمونه‌ای برای بنای مساجد بعدی نبوده. چنین نمونه‌ای فقط در زمان امویان - در فاصلهٔ قرن هفتم و هشتم میلادی (قرن اول و دوم هجری) با شرکت استادان یزانی که دعوت شده

۱- در این باره رجوع شود به فصل ۳۳. ۲- حتی در این ایام نیز دیده می‌شود کسانی به پیشی که در محیط اسلامی تربیت یافته‌اند از خوردن گوشت خوک بهر سبب می‌پرهیزند. مثلاً می‌توان گفت که اصل منوعیت خوردن گوشت خوک هرگز در ایران متفق نشده. طبرانی در معنی مورخ در تاریخ طبرستان خود (متن فارسی، چاپ درب SPB، ۱۸۵۰ م. ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱) می‌نویسد که اعراساپ پلای، امیر مازندران، در حدود سالهای پنجاهم قرن چهاردهم آشکارا «کتاب از گوشت خوک» می‌خورد. ۳- در این باره به تفصیل در مقاله ای، ب. پطروشفسکی، تحت عنوان «کتاب از گوشت خوک» در ایران در دهه‌های ۱۳ و ۱۴ به سخن رفته و منابع افاده شده است.

بودند^۱ پدید آمدستانان مزبور شبیه معماری یونانی را معمول داشتند و زین پس اهراب شبیه مزبور را آموخته تغییراتی در آن دادند. برخی از کلیساهای مسیحیان به مسجد تبدیل شد، بدین طریق که جهت بنا را از مشرق به سوی مکه تغییر دادند. از آنجایی که برای بسیاری از مسلمانان رفتن به مسجد بزرگ پنج بار در روز دشوار و دور بود، و در آغاز امر در هر شهر بیش از یک مسجد بزرگ وجود نداشت، پس از گذشت زمان، به موازات مسجد بزرگ هر شهر که ویژه برگزاری نماز جمعه بوده و مسجد مزبور را هم اصطلاحاً مسجد جمعه (هری - فارسی، مسجد جمعه یا مسجد آدینه) یا مسجد جامع (هری - فارسی، مسجد جامع، یا فقط «جامع» که جمع آن «جوامع» می شود) می نامیدند، مساجد کوچک گویا و روستاها به وجود آمدند، که ویژه نمازهای پنجگانه بودند. در قرون وسطی در ایران، گذشته از مساجد جامع، هر کوی دارای مسجدی بوده که گذشته از محل برگزاری نمازهای پنجگانه، محل اجتماع ساکنان کوی نیز بوده است. در دوران متأخر قرون وسطی در هر شهر بزرگ چند مسجد جامع و مدعا مسجد کوچک^۲ صرف نظر از محلی های خانگی^۳ که در امتداد شخصی بزرگان و توانگران وجود داشت - پدید آمد.

مسجد جامع در آغاز فقط در شهرها وجود داشت. ولی بعدها (پنی از قرن دهم میلادی - ششم هجری - بنا به گفته جغرافیهون عرب) در برخی روستاهای بزرگ هم احداث گشت. هر جا که مسجد جامع نداشت نماز جمعه را (در صورت وجود حداقل ۴۰ نمازگزار) می توانستند در مسجد کوی و یا در صورت قطع آن در هوای آزاد برگزار کنند. مسلمانان که غالباً نافه مسجد بودند، نماز جمعه را عادتاً در هوای آزاد می گزاردند و البته روی به سوی قبله می کردند. در هر مسجدی اهم از جامع یا مسجد کوی و یا دهکده، در چهار خطی آن که همیشه به طرف مکه یا قبله است محراب (هری) وجود دارد. بعضی مساجد بزرگ چندین محراب دارند. در آغاز محراب فقط جایی را که مؤمنان به هنگام نماز می بایست روی بلند کنند نشان می داده. ولی بعدها محراب را مکان مفصلی شمرده و آنچنانکه مسیحیان، محراب کلیسا را محترم می دارند، در بزرگداشت آن کوشیدند. محراب طاقچه گونه ای است مستطیلی شکل نپه دایره و یا کثیر الاضلاع که به عنوان فرآین مزین گشته. بعضی زینت دومین و سیمین میلادی (دوچهری) و دیگر محراب، چراغ افشان گذاشت. بعدها شمع و قندیل (کلمه یونانی - عربی، صرف نفوذ و سبب) پدید آمد و مسجد را با قالی فروش کردند. سندها است محراب کرسی مرتضی برای امام و واعظ مسی به وسیله

۱ - این استادان نخست از طرف منطبقه ولیه اول در ۷۸۹ ق (۹۹۱ ه) برای ساختن مسجد بزرگ اموان - به جای کلیسای مسیحی یوحنا مقدس در دمشق که خراب کرده - پیرو شده - دعوت شده. از کلیسای مزبور متونانی جنوبی آن با کتیبه ای به زبان یونانی منقوش مانده است. ۲ - در مراکز بزرگ اسلامی مانند استانبول (قسطنطنیه) و قاهره، مدعا مسجد جامع وجود داشت. ۳ - اصطلاح محلی به معنی محل نماز در هوای آزاد (مسرا - یابان) نیز هست که فارسی آن «سازگاه» است.

که چند پله دارد قرار گرفته (هری، جمع آن «نایره») به هنگام نماز جمعه خطبه از بالای منبر خوانده می‌شود. منبر فقط در مسجدهای جامع وجود دارد و مسجدهای کوی فاقد آنند و امتیاز اصلی مسجدهای جامع در برابر مساجد کوی در همین است. در شهرهای آبای میانه و برخی نقاط ایران مساجد خاصی که «عیدگاه» بوده (به فارسی: نمازگاه) حیاطهای وسیعی داشتند به وجود آمد. مردم مسلمان شهر در عیدهای بزرگه یعنی عید فطر و عید قربان^۱ در این مساجد گرد می‌آمدند.

بمرور زمان انواع معماری مساجد پدید آمد. در ایران بیشتر دو نوع معماری در ساختمان مساجد معمول است. نوع اول را فاتحان عرب باغسود به ایران آوردند. و این نوع از لحاظ نقشه و ویژگیهای معماری تقلید از شیوه معماری اولین مساجد اعراب بوده است در سوره (مثلاً مسجد یاد شده) میوان در دمشق که مربوط به قرن هشتم میلادی - دوم هجری - است) و مصر (مسجد بزرگ عمرو در قسطنطنیه قرن نول هجری) و عراق (مسجد بزرگ کوفه - قرن اول هجری). این نوع مساجد در آن ممالک و ایران به طور اعم دارای حیاطی مربع و یا مربع مستطیل هستند که در اطراف آن طاق‌نماهایی زده شده و با دالانی وجود دارد و حوض و یا فواره‌ای برای وضو دارند. محل نماز که به طرف حیاط باز است بدان (حیاط) متصل است و غالباً پوششی سطح دارد و در عرض واقع شده (یعنی به پهنای مستقیم است، نه به درازا)^۲ و چند ردیف ستون^۳ و محراب و منبر دارد. محل نماز به وسیله طاقهای گشاده که بر ستونها زده‌اند به حیاط مربوط می‌شود.

قدیمیترین نمونه‌های این نوع مساجد در ایران عبارتند از: مثلاً مسجد خلیفه مهملی ددری نزدیک تهران (پایان قرن دوم هجری) که فقط با پیلش باقی مانده، مسجد تازی خانه در دامغان (قرن سوم هجری) مسجد جامع نائین (قرن چهارم هجری) و مسجد دماوند (قرن پنجم هجری) و غیره^۴.

در نوع دوم این گونه اماکن (مسجد مدرسه، مرقد) سنت معماری ایرانی زمان ساسانیان ملحوظ گشته است. در این نوع مساجد بخش اصلی را شبستان تشکیل می‌دهد، یعنی بخش مقدس مسجد با محراب اصلی و منبر که پائینه بنای کوچک مربع و یا هشتگوشی است و ستون ندارد و بقایای بر آن قرار گرفته این قبه یا گنبد مخروطی، مدور و پهن‌تر از شش‌گوشی و یا هشتگوشی خریزه قساج قساج با سردری مستطیلی شکل (به فارسی: پیش‌طاق) است که در آن ایران پلندی

۱- در مسند اسلام نماز عید در ده‌ای آزاد کرده می‌شد. ۲- برخلاف کلیسای مسیحیت که پازلیک (یا شاه‌نشین) آنها پائینه تالار ستون‌های بود. ولی علی‌الرسم در طول مسند و متوجه مشرق بوده است. ۳- مثلاً مسجد نائین ۱۱ ردیف ستون دارد. ۴- این نقشه به صورت ساده‌تری غالباً در مساجد کوهها نیز ملحوظ گشته.

زیر طاقی مدور با خندنگی شکل قرار دارد. از این ایوان دری به وحرم گشوده می شود که به شکل ایوان است ولی از لحاظ ابعاد خیلی کوچکتر است. در طرفین حرم گاه سازگانهایی قرار دارند که به وسیلهٔ ردیفهای ستون تقسیم شده اند و ستونها در صحنهای بزرگ مطوقی واقع است. ایوان بزرگی ورودی از طریق حیاطی چهارگوش با مستطیل به شبستان منتهی می شود. این حیاط حوضی برای وضو دارد و در اطراف آن طاقها وجود دارد که غالباً دوطبقه است و چهار ایوان بلند به چشم می خورد. هر یکی در مرکز هر ضلع حیاط - (یکی از این ایوانها، چنانکه گفتیم، مدخل حرم است). در قرنهای یازدهم و دوازدهم در این نوع مساجد طاقهای خندنگی شکل بیشتر رواج یافت. مساجد جامع تبریز و گلپایگان و تروین و اردستان و مسجد جمعه قدیمی اصفهان (قرن پنجم هجری)^۱ و مسجد مشهور کبود تبریز (قرن نهم هجری) و مسجد گوهرشاد مشهد (قرن نهم هجری)^۲ و مسجد صفویان اودیل (قرن دهم هجری) و مسجد شاه زیبای اصفهان (آغاز قرن یازدهم هجری) و غیره از این نوعند.

نقاشی منقشی و تصویر الهی در اسلام مجاز نیست. تصویر خدا و انسان و به طور اعم موجودات زنده را اسلام بت پرستی می داند. بدین سبب تصویری در مساجد دیده نمی شود.^۳ در عوض ترین دیوارها و ایوانها و منبرها و محرابها به حد زیاد معمول است. تزئیناتی از روی اشکال مظهر گیاهها و صور خفیه و کوکی شکل با نوشته های زیبا و پر نقش و نگار عربی آیات قرآن نقل می گردد (به خط کوفی، نسخ، ثلث و غیره). این تزئینات به یاری قطعات آجر پخته و کشته کاری بر روی سنگ و یا گچبری صورت می گرفته. از قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) به ویژه از قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) به این طرف در ایران و کشورهای نزدیک آن تزئین دیوارها و ایوانها و گنجه را به وسیلهٔ روپوش کاشی و یا موزائیک چند رنگ کاشی با نوشته های زیبا به عمل می آوردند. محرابها و منبرها نیز به وسیلهٔ تزئینات باشکوه به صورت کشته کاری بر سنگ و چوب و گچ و مرمر مزین می گشتند. یا با کاشی مرقع و یا قطعات برقی تزئین می یافتند. محرابهای گچبری شده در مساجد اصفهان و ابرق و بسطام و غیره محفوظ مانده است. گچبری محراب یکی از تالارهای جنبی نماز مسجد جمعه اصفهان که در سال ۱۳۱۰ م (۱۲۷۱ هـ) از طرف اوجا پتوخان منول هدیه شده شایان توجه خاص است. محراب زیبایی که از لحاظ هنری بسیار عالی است و مربوط به سال ۱۲۲۶ م (۱۱۸۳ هـ) و در کاشان است، محفوظ

۱- دربارهٔ دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) به جای مسجد قرن چهارم میلادی (سوم هجری) که شمس حریر گفته بود ساخته شد و بین افرهای ۱۶ م و ۱۶ م (۸ و ۹ م) مسجد بنا شد و ترمه یافت. (این مسجد دارای ۳۷۰ طاق است).
۲- در سال ۱۶۱۲ م (۸۲۵ هـ) توسط استانداری به نام قوام الدین شیرازی در بامر ملکه کورمقاده، نوه سلطان شاهرخ تبریزی، ساخته شد.
۳- سوره پشی از مرادیه و حتی مساجد ایران و آذربایجان حدودی تعدادی از پیاسران و اسامان و اولیا دهه می بود (در این باره به فصل دوم رجوع شود)

مانده است.

در ایران نوع دیگری از اماکن مذهبی نیز بسیار دیده می‌شود که همانا مرقد یا مزار است که بر مبنای ائمه شیهه و پادشاهان ایشان (به اصطلاح واملزادگان) و دیگر اولیای مذهب بنا می‌کنند. در بسیاری از موارد این مزارها با مسجد کوچک گنبدداری مربوط است.

از زمان قدیم در هر مسجدی مزارهایی برپا می‌شده (یا ونداره). مزارها برج گونه - هایی هستند که مؤین از فراز آن اذان می‌گویند و مؤمنان را به هدای فریضه دینی می‌خوانند. مزارها نخستین بار، در زمان امویان در شامات (سوریه) پدید آمد. دانشمندان مختلف اظهار عقیده می‌کنند که ونداره در اصل از مغرب (از سترنهای پادگار یونانیان) و یا ایران و یا حتی از یونانیان (حقیقه اخیر بسیار مشکوک است) اخذ گردیده. معاری انواع مزارها در میان مسلمانان متروع است. یکی از قدیمیترین مزارهایی که تاکنون محفوظ مانده مزار الملو به است و در سمرقند نزدیک بغداد (قرن سوم هجری) که پنجاه متر ارتفاع دارد و به شکل مخروطی منقطع است و از سرون پلکانی مارپیچی دارد. در ایران قدیمیترین مزارهایی که محفوظ مانده به شکل برجهای هشت ضلعی است. یکی از انواع بسیار زیبای این نوع، مزارهای است که در غزنه محفوظ مانده (نیمه اول قرن پانزدهم میلادی). از این گونه مزارها در دافان وستان و اصفهان و دیگر جاها نیز وجود دارد. نوع متأخر مزاره همانا برجهای باریک و بلند و مدور (استوانه‌ای شکل) است که در قسمت بالائی کی تنگتر می‌شود. نمونه‌هایی از این مزارهای اصفهان، مزاره مسجد سین (قرن ششم هجری)، و مروان مزار (قرن هفتم هجری) سرپان مزار (قرن ششم - هفتم هجری، ارتفاع ۴۴ متر) و غیره. گاه نیز مزارهای مختلط هشت ضلعی - استوانه‌ای (در پایین هشت ضلعی و در قسمت بالا مدور) دیده می‌شود. از آن جمله است: چهل دختران مزار (۵۵۰۱) و زار مزار (قرن ششم - هفتم هجری) و غیره. در اصفهان، در داخل مزار پلکانی مارپیچی و در بالای آن علام گردش با به اصطلاح بالکونی کوچک که به فارسی «گنبد» گویند وجود دارد. علی‌الرسم مزارها را با ترکیب آجرهای تزیینی زینت می‌دانند، ولی بعدها با قطعات کاشی مزین ساخته. گاه نیز دو مزار بر دو سمت ایوان مدخل مسجد برپا می‌داشتند. اکنون در ایران وظیفه بسدوی واصلی مزارها، یعنی اذان گفتن از فراز آن، تقریباً به پوتنه فراموشی سپرده شده است. اکنون «اذان» را از ایوان مدخل مسجد می‌گویند و بدین منظور بر فراز آن، حجره گونه کم ارتفاعی قرار می‌دهند. مزارها در حال حاضر فقط جنبه تزیینی خویش را محفوظ داشته‌اند.^۱

مدرسه‌ها در اسلام نقش نمایی بازی می‌کرده‌اند («مدرسه» کلمه‌ای است عربی به معنی محل درس گفتن که از درس یعنی «آموختن» و «تدریس درس» می‌آید. از این ریشه اصطلاح

۱- البته به طور کلی چنین نیست. هنوز در بسیاری از مساجد ایران از فراز مزارها اذان می‌گویند. -

عربی «درس» بمعنی «تعلیم»، «سخنرانی برای شاگردان» و «تدریس» و «مدرس» و «مدرسه» و محل خواندن قرآن^۱ و کلمه عربی - فارسی «درس خانه» آمده است. ریشه عربی میانه و سریانی *dra* به معنی «تعلیم و تدریس» است و از اینجا کلمه عربی «مدرش» بمعنی «معلم»، تفسیر قانون دینی، و کلمه عربی *belt ha midras* یعنی «خانقاه، مکتب، کپشه» مأخوذ است و همچنین کلمه *madraze* سریانی بمعنی «کلمات حکمت آموز (بشعر)». نخست در مساجد بزرگ مسجالت درس برای هر یک از فقها و علماء و مدارس یا مجالس درس دایمی در مساجد بزرگ وجود داشت. نمونه ویژه مدرسه اسلامی (متوسطه یا عالی) که به طور کلی علوم دینی و فقه در آن تدریس می‌گشته و «مدرسه» نامیده می‌شده است، در قرن چهارم هجری، در بخش شرقی قلمرو خلافت (آسیای میانه و خراسان) به وجود آمد و زان پس به بخشهای غربی منتشر شد. آکانسین و.و. بارتولد می‌گوید که سازمان داخلی مکتب مسیحی سریانی^۲ تأثیر اندکی در مکتب عالی اسلامی یا «مدرسه» داشته. در عوض به عقیده و.و. بارتولد شیوه زندگی «بهاره» بوداییان که در چین حال هم صومعه بود و هم مکتب، در سازمان مدرسه اسلامی مؤثر بوده و یا به نظر اقوی سازمان و شیوه زندگی «صومعه - مکتب» - های مانوی آسیای میانه در مدارس اسلامی نفوذ کرده^۳. ولی این عقیده را نمی‌توان ثابت شده شمرد.

مدرسه هم مکتب بود و هم محل زندگی طلاب. طلاب در حجرات ویژه مدرسه زندگی می‌کردند و درسهای مقدسان را استماع می‌نمودند و به سخنرانی کتابهای سرگزیده اشتغال می‌ورزیدند. طلاب می‌بایست در مدرسه زندگی زاهدانه‌ای داشته باشند. ورود زنان به مدرسه ممنوع بود. طلاب متأهل می‌توانست فقط گاه گاه - علی‌الرسم هفته‌ای یک بار - غیبت کرده به دیدن زن و خانواده خود بروند. طلاب حق نداشتند به کار جسمانی بپردازند. تدریس به زبان عربی صورت می‌گرفته. موضوع درس به طور کلی قوانین و فقه اسلامی و فرائط و مطالعة قرآن و تفسیر و احادیث و غیره بوده. ولی در بعضی مدرسه‌ها علوم غیر مذهبی نیز تدریس می‌شد. همیشه و در همه مدارس صرف و نحو و قواعد لغت عربی و منطق و غیره نیز فرا گرفته می‌شد. مدت معینی برای تدریس وجود نداشت. طلاب می‌توانستند در مدرسه بمانند و دوس مدرسه‌ساز حتی تا پایان عمر گوش کنند^۴. در بیشتر موارد طلاب می‌بایست خود متکفل معیشت خویش باشند و غذا تهیه

۱- اصطلاحی است برپایه پسند اسلام [۱۵۷] ۲- طبری به انکای دیوان متقدم می‌گوید که به هنگام حیات پیامبر به مدینه در آن شهر بیت، خانه - معدنی وجود داشته. ۳- معروفترین مدرسه‌های عالی سریانی مسیحی (مسیحی) در قریای پشم تا هم میلادی در مسبین (بین النهرین علیا) و کتفابورد (خونستان) وجود داشته. ۴- در آسیای میانه و ناحیه بلخ - به هنگامی که سردیهایی مزبور به دست اعراب فتح شد (قرن ششم و هفتم میلادی) عده کثیری بوداییان و مانویان می‌زیستند. عارفان حتی در قرن پانزدهم - میلادی (پنجم هجری) نیز مدرسه‌ها وجود داشته‌اند. ه- زندگی طلاب مسیحی آسیای میانه در قرن ۱۹ به تصویر کشی در خاطرات سمرالدین عینی لنت خانی و قاضی غامی قاجار که خود از طلاب مدرسه معروف میر عرب در بخارا

کند. مدرسه‌ها نیز مانند مسجد‌ها موروثانی داشتند یعنی اموال غیرمنقول پر درآمدی (از لیل مزارع یا روستاییانی که در آن اراضی می‌زیستند، و باغها و تاکستانها و آسیابها و ... در شهرها- دکانها و بازارها)^۱. ولی درآمد موقوفه‌های مزبور با اقسام صرف نگهداری مدرسه و دستیاران ایشان و دیگر خدایم همچنین تعمیر و مرمت بناها و غیره می‌گشت است.^۲

شیوه معماری بنای مدرسه‌ها در سرزمینهای مختلف اسلامی متفاوت است. در آسیای میانه و ایران نقشه معماری مدرسه‌ها بطور کلی همان است که در مورد مسجد‌های جامع معمول بوده: یعنی حیاطی چهارگوش با استیبل که گرداگرد آن طاق‌نماهایی - غالباً دو طبقه - وجود داشته با چهار ایوان مرتفع. زیر طاق‌نماهای اطراف حیاط حجرات قرار دارند و در گوشه‌های حیاط «درس‌خانه» ها. در آغاز در سرزمینهای پادشاهانه مدرسه با خانقاههای دویوشان توأم بوده^۳ و فقط به مرور زمان از آن امکنه جدا شد. در ایران و آسیای میانه تلقین مدرسه و مسجد - غالباً با مسجد جامع - نیز رسم شده بوده.

مسلمانان کسی را که نماز باصلاح مقرر روزانه و جمعه را رهبری می‌کند و پیشانی صفهای نمازگزاران می‌ایستد «امام» (جمع عربی آن «ائم» به معنی «کسی که پیشانی می‌ایستد»، «پیشوا» و «پیشواز» از کثرت «وام» و «دیش» استند) و رهبری کردند (نماز)^۴ می‌گویند.

در دوران حیات پیامبر، در جامعه اسلامی مدینه (۶۲۲ - ۶۳۲ م) شل امام یعنی پیشوای نماز را خود محمد (ص) انجام می‌داد. در دوران چهار خلیفه نخستین (خلیفای راشدین) و در عهد امویان انجام نماز جمعه را در پایتخت (نخست در مدینه و زن پس در دمشق) شخص خلیفه به عهده می‌گرفت. در نواحی و سرزمینهای خلافت این شل را والیان و یا تاجان ایشان انجام می‌دادند و در لشکرها، سرداران امامت حاکمیت را به عهده داشتند. این اصل از کمال مطلوب حکومت دینی ناشی می‌شده: متعبد بودند که جامعه دینی اسلامی و دولت عربی، واحد تحکیم نشانی است. هیچ صنف روحانی ویژه‌ای وجود نداشت، ولی نمایندگان دولت رهبری افای مراسم و تشریفات دینی اسلامی را نیز به عهده می‌گرفتند.

^۱ خود شرح دادند. یعنی متعبد است که شیوا زندگی اهل آن هشتم هجری. تا آن زمان لا یشتر باقی‌مانده بود. به طور متوسط ۱۶ سال صرف فلسف می‌گفته که ۵ سال آن برای فرا گرفتن زبان و صرف و نحو عربی بوده.

^۲ - با درگاهان و پادشاهان این گروه «کامهای موقوفه» را گراپ می‌کردند و مال الاجاره آن را به مساعدت و جعاری می‌پرداختند.

^۳ - گاه مختصر که طرحی «خلاب» نیز داده می‌شد. - ۴ - «مدینه» و «دوستان» و «خانقاههای ایوان» حاصل می‌آوردیم و جود.

^۴ - «مدینه» و «دوستان» و «خانقاههای ایوان» حاصل می‌آوردیم و جود.

فشان حرکت می‌کرد. «امام» می‌نامید - «مدینه» هر کس را که امروز رهبری می‌کرد «امام» می‌خواندند این کلمه در عهد جاحلیت متداول بوده در قرآن «مس» «دور روحانی» (قرآن، سوره، آیه ۱۲۴) با «سوره آورده» (قرآن، سوره ۱۵، آیه ۷۹) آمده است.

در زمان عباسان صنف قانونگذاران دینی یعنی قبیهان^۱ به وجود آمد و همه ایشان را حافظان ناخدا لکمه شریعت و قوانین اسلامی می‌شمرند. قبیهان از لحاظ دینی، به هیچ وجه با استقنان و پاک‌کشیان مسیحی مشابهتی نداشتند. قبیهان را واجد موهبت‌الهی خاصی نمی‌شمرند و ایشان قدرت تقدس ندارند و حق انحصاری برگزاری تشریفات دینی را فاقدند و نمی‌توانند از جماعت انزوا گرفته و با گناهان را یخسند. ولی صنف قبیهان با علما عملاً در جامعه، تاحدی همان نقشی را ایفاء کرده‌اند که روحانیان مسیحی بازی می‌کنند. در تألیفات گاه قبیهان را (افزوی مسامحه) به نام «روحانیان مسلمان» می‌خوانند. صحیحتر آن است که ایشان را به نام صنف مشرعیین قانونگذار بنامیم...

از لحاظ نظری هر فرد بالغ مسلمان که قواعد نماز مقرر را بداند و اندکی با زبان عربی آشنا باشد می‌تواند شغل امام را ایفاء کند. ولی از زمان عباسان اجرای وظایف امامان مساجد را به افراد معینی محول کردند.

کلمه «امام» خود به تدریج سه معنی پیدا کرد، به این شرح: ۱/ دد نزد سنیان «امام» رئیس (امسأ رئیس انتخابی (۱۹۸)) جامعه مسلمانان و دولت اسلامی و در عین حال هم واجد قدرت عالی دینی و هم غیردینی است. به این معنی «امام» همان خلیفه است. «امام - خلیفه» را با کلمه «امام‌الکبیر» تسبیح می‌کردند و مقام او «امامت‌الکبیره» بود در برابر امامی که به هنگام نماز در مسجد در پیشانی صف نمازگزاران می‌ایستاد. مؤسسان مکاتب فقه سنی نیز به نام «امام‌الکبیر» خوانده می‌شوند.^۲ ۲/ دد نزد شیعیان «امام» و «امامت» موروثی است و از آن خاندان محمد (ص) و دلماد او علی (ع) شوهر دختر پیامبر، فاطمه (ع)، است. و رئیس جامعه مسلمانان و دولت اسلامی است و مقام امامت را نه مردمان بلکه اراده الهی به او عطا کرده.^۳ ۳/ «امام» مسجد که در نماز جماعت پیشانی نمازگزاران می‌ایستد. وی را «امام‌الاصغر» و مقام او را «امامت‌الصغری» می‌خوانند. امامان مسجدی جامع (به فارسی - عربی: «امام‌جمعه») از میان قبیهانی که واجد معلومات خاص روحانی باشند معین می‌شوند. اشخاص ویژه‌ای به امامت مسجدی کویا و دهکده‌ها نیز منصوب می‌گردند ولی معلومات دینی ایشان ممکن است بسیار ابتدایی باشد و فقط شهر نشان به حسن اخلاق و تسدین اهمیت‌ندارد. شیعیان ترجیح می‌دهند که این امامان درجه مادون را «پیش‌نماز» بخوانند و امام. مؤذنان نیز از کسان ویژه‌ای منصوب می‌گردند. و باید تشریفات نماز را بدانند ولی به هیچ وجه داشتن معلومات دینی خاصی برای ایشان الزامی

۱- درباره ایشان به فصل پنجم رجوع شود. ۲- درباره نظر سنیان در مورد امامت - خلافت در فصل ششم مفصل‌تر سخن رفته. درباره مذاهب سنی و مؤسسان آنها به فصل پنجم رجوع شود. ۳- در باره نظریه شیعیان در مورد امامت به فصل دوم - که مفصل‌تر در این موضوع گفتگو شده - رجوع شود.

نست.

دیدیان مسلمانان (صوفی) مریان روحانی (پامرستان) گروه ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند که «شیخ» یا «پیر» اخوت ددویشان باشند و نمایندگان چربان عرفانی (صوفیگری) اسلامند. دربارهٔ ایشان در فصل ویژه مربوط به تصوف سخن خواهیم گفت.^۱

اکنون مختصراً دربارهٔ مفادای مسلمانان بایرون دیگر ادیان سخن خواهیم گفت. دیدیان مسلمانان معاصر غربی و اسلام‌شناسان روسی پیش از انقلاب، این عقیده شایع بوده و هست که اسلام دینی است مطلقاً نسبت به پیروان ادیان دیگر - به‌ویژه اگر آن را با مسیحیت در قرون وسطی قیاس کنیم. آکادمیسن و. و. بارتولد یکستاج کلی بعمل آورده که «تعصب دینی» در جهان اسلامی به‌شدنی که در میان مسیحیان قرون وسطی وجود داشته نرسیده است.^۲ این نظر را نمی‌توان در دست داشت. چون اسلام نیز مانند مسیحیت عقیدتی لایتنیر که بتوان همچون چیزی ثابت مورد مطالعه قرار داد نبوده، و بدین سبب مفادای بایرون ادیان دیگر و تعصب دینی نیز در ادوار مختلفه به‌درجات متفاوت ددآن تجلی کرده و در بسیاری از موارد تابع نفوذ عوامل دیگر مثلاً شرایط سیاسی و اقتصادی بوده است.

در دوران فتوحات عرب تازیان نسبت به مسیحیان و یهودیان سرزمینهای نوگشوده متهمی درجهٔ مطلقاً مبطل می‌داشتند. این مفادای پیش از همه چیز بدان سبب بود که اعراب در قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در درجه‌ای از تکامل قرار داشتند که ددآن علی‌القاعده مردم از تعصب نسبت به دین خاصی بیگانانند. نظر فرآن نسبت به یهودیان و مسیحیان - که لعل کاپشان می‌شمرده - و پیرو پیامبران داری وحی (موسی و عیسی) بوده‌اند - که مسلمانان آن زمان از لحاظ شایستگی با محمد (ص) برابرشان می‌دانستند - مؤید این مفادای وسیع بوده. از سوی دیگر این عمل سود سیاسی نیز داشته، زیرا که دد آن زمان مسیحیان اکثریت قاطع ساکنان بسیاری از سرزمینهای نوگشوده توسط عربان را تشکیل می‌دادند، و این خود دولت عربی را ناگزیر می‌ساخت روش مفادای را پینه سازد و تأیید کند، تا اتباع جدید خویش را با حکومت خلافت سازگار سازد و ایشان را به پرداخت منظم مالیاتها برانگیزد. همین نظر سیاسی موجب شد که خلافت، حق لعل دمه را^۳ ددمورد زدنشان نیز قائل شود (و حال آنکه فرآن قط دربارهٔ مسیحیان و یهودیان و صابان [۱۴۹] مفادای را جایز می‌دانست). امویان و نخستین خلفای عباسی ددمورد پیروان ادیان دیگر مفادای بسیار می‌کردند (برعکس امپراطوران بیزانس همان دوران) و تا پایان قرن هشتم میلادی در منابع موجود اخبار موثقی که حاکی از تضییقات منفعی نسبت به پیروان

۱ - به‌لعل ددوایم رجوع شود. ۲ - و. و. بارتولد «اسلام» ص ۸۱. ۳ - دربارهٔ اصل دمه، به‌لعل رجوع شود.

دیگر ادیان در قلمرو خلافت باشد دیده نمی‌شود.^۱

ولی به میزانی که جریان‌گرایی به سوی فتوایلیزم (فتوایلیسمون) جامعه عربی شدیدتر می‌شد، مغرای اسلام (۱۱۰) نیز نسبت به پیروان ادیان دیگر کاهش می‌یافت. علم مغرای و نبیض دینی در واقع اصل مرجع جامعه‌های فتوایی و ادیان فتوایی هستند. تضیق نسبت به پیروان دیگر ادیان در عهد خلیفه هارون الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۴ هجری حکومت کرد) آغاز گشت و وی فرمود کلیساها را در نواحی مرزی یز نطبه (الکند) خراب کند و حقوق مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان را محدود ساخت. این محدودیتها و تضیقات را به عربین خطاب نیست دادند و گفتند که مفاد آن در میان متقدمان مشارالیه و سرفروان اسقف بزرگ اورشلیم درباره تسلیم آن شهر (۶۳۷ م) سجل بوده. متن اصلی یمان مزبور بدست مانریده و روایات گوناگونی که مورخان عرب از آن نقل کرده‌اند - چنانکه ن. آ. مدنیکوف هریشانی روسی اظهار می‌دارد - متونی است که بعدها ساخته شده.^۲ محدودیت‌های حقوقی لعل‌ذمه همدزمان خلیفه التوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ م حکومت کرد) تأیید و تشدید شد. وی پذیرفتن اهل ذمه را به غنمات دولتی منع کرد و کودکان ایشان را از تحصیل در مکاتب مسلمانان بازداشت و مبلغ مالیات سرانه یا «جزیه» را افزود و اهل ذمه را مجبور کرد که علامت مشخصه‌ای برالبه خویش الحاق کند. و بر فراز مدخل خانه - هایشان صورت شباطین را رسم کند و فقط سوار قاطر و غیر شوند و کلیساها و کتبه‌هایی را که پس از فتح اعراب ساخته شده بود ویران ساخت.

تشدید تعصبات دینی میان توده مسلمانان از آغاز قرن دهم میلادی (چهارم هجری) به صورت بارزی مشهود می‌گردد (نظر زمان جنگهای صلیبی - بر خلاف آنچه برخی از محققان می‌پندارند). در قرن دهم میلادی، قتل و غارت مسیحیان (در سوریه و مصر)^۳ وقوع یافت. در زمان خلیفه‌الحاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ هجری حکومت کرد) تعقیب و زجر مسیحیان و یهودیان در مصر و سوریه به‌وجهی که از لحاظ شدت و بیرحمی بی‌سابقه بوده صورت گرفت.^۴ در قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) تعقیب و تضیق نسبت به ابناء دمر در بارها به تکرار پیوست.

دایران موضوع منع فعل ذمه از تصدی غنمات دولتی چندبار تکرار شد و از آن جمله بود در زمان سلطان طبرل یک سلجوقی (از ۴۳۰ تا ۴۵۶ هجری حکومت کرد). موجی از تضیق و قتل و غارت یهودیان ایران و عراق را (به‌ویژه در بغداد) در سال ۴۱۲۸۹ (۸۶۸۸) فراگرفت.^۵

۱- قطب نوبار نادری از تعقیب و تضیق نسبت به مسلمانان و یهودیان مسلمانان که آن هم علل سیاسی داشت، دیده شد. اخبار منابع متأخر درباره محدودیت‌هایی که گویا در زمان عمر دوم (از ۹۹ تا ۱۰۱ هجری حکومت کرد) برای اهل ذمه قائل شده بودی به‌وجه قابل‌اعتقاد نیست. ۲- رجوع شود به ن. آ. مدنیکوف، فلسطین از زمان فتح آن توسط اعراب تا جنگهای صلیبی - بنا به منابع عربی ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۳-۱۶۴. ۳- حایبیا، ص ۴۵۹ و ۴۶۰. ۴- درباره جزئیات به حایبیا ص ۴۶۷-۴۶۸ رجوع شود. ۵- تاریخ و سانه چاپ سنگی متن فارسی - پهنی، سال ۱۲۳۹ م، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

چون در زمان غازان خان مغول در سال ۹۵ هـ اسلام مجدداً دین رسمی و دولتی ایران گردید (پس از قریب ۷۰ سال سلطنت خانان بت پرست مغول) در همان سال ۹۵ هـ و ۹۷ هـ دوموج جدید قتل و غارت علیه مسیحیان و یهودیان در بلاد ایران و عراق بر خاست و پیروی از کیش بودا، که بعد از فتح مغول در ایران رخنه کرده بود، ممنوع گشت.

مولود مذکور نمونه‌هایی از تجلی تمصّات مفهومی هستند و می‌توان نظایر بسیار دیگر ذکر کرد. ولی در اینجا به‌لاکرم همین قدر اکتفا می‌شود. وضع اهل ذمه در دولتهای اسلامی در ادوار گوناگون گاه بهتر و گاه بدتر می‌شده و غالباً این تغییرات تابع علل اقتصادی یا سیاسی بوده. در این مولود علل اغلب افزون‌بر این حقوقی قه‌صلامی عدول می‌شده مثلاً از لحاظ نظری در قه مکتب حنفی (اسلامی)، نسبت به اهل ذمه بیش از دیگر مکاتب قه سنی اسلامی و شیعه، ملائمت نشان داده شده است. مهنماً در ترکیه عثمانی که قه حنفی را دولت به رسمیت شناخته بوده وضع مسیحیان آن سامان بدتر از حال و روز مسیحیان ایران در عهد صفوی بوده (قرن دهم و یازدهم هجری) و حال آنکه در زمان صفویان مذهب شیعه امامیه در ایران سادت داشته. این عدم انطباق جنبه نظری با اصل، زاده علل سیاسی بوده است: ترکیه عثمانی دائماً گاه با این و گاه با آن دولت مسیحی اروپایی در جنگ بوده و گهگاه نسبت به اتباع مسیحی خویش علم اعتماد نشان می‌داده.

بر عکس از لحاظ ایران عهد صفویان، ترکیه عثمانی دشمن اصلی شمرده می‌شده و صفویه برخی از دولتهای اروپایی را همچون متحدهای نظامی خویش محسوب می‌دانسته‌اند. دولت صفوی از مسیحیان به طور کلی و در درجه اول از بازوگانان ارمنی و بلغارن کاتولیک همچون عمال تجاری و سیاسی (به‌خصوص در صادرات ابریشم) برای ارتباط خویش با دول اروپایی استفاده می‌کرد. اما وضع یهودیان در قرنهای شانزدهم و هفدهم میلادی، در ترکیه عثمانی بهتر و در ایران عهد صفوی بدتر بوده.

بر روی هم می‌توان گفت که وضع حقوقی اهل ذمه در کشورهای مسلمان قرون وسطی مشابهت بسیاری با وضع یهودیان در اکثر ممالك اروپای غربی داشته (مثلاً امپراطوری مقدس روم و لهستان و ونیز و غیره). در کشورهای اسلامی اهل ذمه حق ادای مراسم دینی خویش را حفظ کرده بودند (صناً باید گفته شود که این حق محدود بوده، مثلاً نمی‌توانستند معابد تازه بسازند و فقط حق تعمیر و مرمت پرستشگاههای قدیم را داشتند). ولی حقوق مدنی ایشان محدود شده بود^۱. از لحاظ نظری نیز نظر علما و روحانیان اسلامی نسبت به یهودیان و مسیحیان به تدریج

۱- Histoire de Mer Yabalahe III, traduite de syriaque, par J. B. Chabot, Paris, 1883 pp 108-114, 118-121, 131. Drossot, Histoire de la Sionie T. 1. SPB, 1870, pp 280-283.
۲- درباره وضع حقوقی اهل ذمه در اصل فتنه منسل بر من رفته است

دیگرگون شده همسوی بدی گرایید. مثلاً در زمان امویان میان «اهل کتاب» و «مشرکان» بت پرست فرق فاحش قائل بودند^۱، ولی علمای مسلمان ادوار بدی بیشتر عقیده پیدا کردند که تنها دین واقعی جهان که به خدای واحد ایمان دارد همانا اسلام است و مسیحیان و یهودیان را باید گروه خاصی از «مشرکان» شمرد، مسیحان را مفسر می دانستند که چرا به تثلیث و خداوندی عیسی مسیح قائلند و یهودیان را متنب می کردند به اینکه عزیر پیامبر را تا به حد خطایی پرستش می کنند^۲... بدین سبب در شمار محدودینهای که برای «اهل کتاب» مقرر شده بود، مادهای بدید آمد که «ایشان به صلاهی بلندسخن خویش را در باره عزیر و مسیح به زبان نیاوردند»^۳، بنی در حضور مسلمانان، یهودیان از خداوندی عزیر و مسیحیان از خداوندی مسیح سخن نگویند.

زجر و تنقیب پیروان فرقه های مسلمان و مرتدان و به خصوص اسماعیلیان و «غلات» شبه از زمان خلیفه المورکل آغاز گشت. در همین حال فیلسوفان آزاد فکر و مرتدان تری که اصطلاحاً زندیقان خوانده می شدند (عربی «زندیق» جمع آن «زنادقه») بنی مانویان و غرمدینان و همچنین مادیون و دهریان^۴ مورد ایذا و تنقیب قرار می گرفتند. تنقیب و ایضای ایشان گاه شمت می یافت (مثلاً در زمان سلجوقیان) و گاه ضحک. گاه «مرتدان» را سیاست می کردند و در آتش می سوزاندند. با این وصف باید گفت که این تعقیبات عادتاً گهگاه صورت می گرفت و آن صورت منظم و لجاج آمیزی را که مثلاً ایضای «مرتدان» و پیروان دیگر دینان (غیر مسیحی) در اسپانیا و پرتغال و در زمان انگیز سیون با تشبش عقاید، به خود گرفته بوده، نداشته است (پایان قرن پانزدهم - تا پایان قرن هجدهم میلادی).

۱- «مفرک» کلمه ای است عربی و جمع آن «مفرکون» است - یعنی «کسانی که برای خدا حرکت قائلم» و از «مفرک» به معنی «ایستادن» باب چهارم «انزک» «کسی را شریک ساختن» و از اینجا «مفرک» به یک صبر به معنی «قائل شدن» به عدم عقاید است. ۲- این موضوع بر اثر آن معنی است (سوره ۲۸ آیه ۲۵) در قائل اليهود مزیر اینان و قائل الیاری السبح اینان ذلك فوهم بانواهم منا عون قول الدین کنسروا من قول قائلم الله. این «مفرکون» «یهودیان گفتند مزیر به رسالت و مسیحیان گفتند مسیح به رسالت» این سخنان از دهان ایشان مانند سخنان کسانی است که بیشتر کار بوده در عداوت ایشان را بکنند که چگونه گمراه نموده. ۳- مثلاً رجوع خود به ماوردی (قرن هفتم میلادی) ترجمه دوس دو کتاب ن. آ. مدیکوف «فلسطین از فتح آن توسط اعراب» «چنگهای فلسطین» ۴، ص ۱۳۳۷. ۴- کلمه «دهریه» از قرآن اخذ شده است (سوره ۴۵، آیه ۲۲) «آنان گفتند هیچ چیز جز زندگی دهری ما وجود ندارد. می بینید زندگی می کشید هیچ چیز ما را ناپرد می ماند مگر مرد زمان (الایام)» در باره «دهریه» رجوع خود ۱۹.

M. Horten. "Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam." Bonn, 1912.
(در فهرست ذیل کلمه Dahrijen رجوع شود).



قرآن

قرآن تعلیقات واحکام ومواظف وسخانی است که محمد (ص) در زمانهای مختلف به پیروان خویش - از طریق وحی که از طرف خداوند، در حالت خاص وحی به وسیله روح القدس^۱ یا جبرئیل^۲ بر وی نازل شده بود - ابلاغ کرده. آیات قرآن، توسط مؤمنان بر برگهای خرمای قطعات استخوان وندرتاً بر پوست نوشته می‌شده، ولسی بیشتر از برمی‌شده و به‌حافظه سپرده می‌گشته. همچنانکه سرایندگان، آثار غنی و منظوم عربی (فولکلور-اشعار عامه) را از سر می‌کردند، صحابه پرشور نیز قرآن را از بر کرده حافظ آن بودند.

قرآن برای مسلمانان کتابی مقدس و پایه دین ایشان است و همان مقامی را دارد که تورات در نظر یهودیان و انجیل در نظر مسیحیان. درس‌زمینهای اسلامی قرآن در مساجد و مدارس و خانقاه و در طی زندگی روزمره خوانده می‌شده و تاکنون نیز خوانده می‌شود. از نظر نگاه مسلمانان مؤمن، قرآن بر خلاف آنچه دانشمندان اروپایی می‌پنداشتند، تألیف و پدید آوردن محمد پیامبر (ص) نبوده، بلکه *il psissima verba* (سخنان‌عظیم) خداوند است. تدریس و تکرار آن می‌گوید که به‌عضای مسلمانان قرآن کلام خلقت و از مفاد خود آن نیز چنین برمی‌آید. زیرا که فقط سوره اول^۳ دهایی است برای آدیان. و فقط در موارد مستثنی محمد (ص) (سوره آیه ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۲۷ و سوره آیه ۹۳ و سوره ۲۲، آیه ۸) و با فرشتگان (سوره ۱۹، آیه ۵، و سوره ۳۷، آیه ۱۰۳ و بعد) به‌صورت اول شخص مفرد سخن می‌گوید و قبل از گفته ایشان کلمات «گفت» یا «می‌گوید» قرار ندارد.

۱- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۱۰۴، «وَلَقَدْ رَکَّ روح القدس من دیک با الحق لیتنا الدین آمنوا وهدی الی السبیل»
«پس، بحق نازل کرد آن (روح را) روح القدس از خداوند بود، تا آن‌ها را که گرویده ناپاک گرداند و راه برای هدایت و هدایت مسلمانان»
۲- جبرئیل همچون ناظر وحی دینی از سوره‌های مناسبت قرآن که در مدینه نازل شده نام برده شده است (سوره ۱۲، آیه ۹۱).
۳- سوره اول قرآن «الفاتحه» حاوی شش سوره است.
مسلمانان است. درباره کلمه «سوره» به‌د رجوع نمود.

ولی در اغلب موارد همیشه خود خداوند بصورت اول شخص مفرد (من) و یا اول شخص جمع (ما) که پرشکوه تر است صحبت می‌دارد. در خود قرآن موضوع وحی منزل بودن آن چنین نقل شده است: «وآسمان من اصلی و اهل الکتاب»^۱ یا «کتاب مکونه» (سوره ۵، آیه ۷۸) و یا «لوح محفوظ»^۲ وجود دارد. از آن کتاب به تدریج و قطعه قطعه از طریق تنزیل به پیامبر خبر داده شد و واسطه فرشته‌ای بود که به نام «روح» (سوره ۲۶، آیه ۱۹۳) «روح القدس» (سوره ۱۶، آیه ۱۰۴) و بعدها به نام «جبرئیل» معرفی شده (سوره ۲، آیه ۹۱). جبرئیل وحی را در برابر پیامبر بیان می‌کرد و تکرار می‌نمود تا بعد به آدمیان ابلاغ شود.

بنابراین پیامبر به پیروان خویش می‌گفت که قرآن وحی منزلی است از «کتاب آسمانی» خداوند. این اندیشه پیامبر با فکر دیگری نیز مربوط است. به این معنی که بخشهایی از کتاب آسمانی، مزبور به پیامبران پیشین نیز بصورت وحی نازل شده بوده^۳. تورات به موسی و زبور به داود و انجیل به عیسی نازل شد. بدین سبب است که یهودیان و مسیحیان «اهل الکتاب» خوانده می‌شوند. به گفته پیامبر اسلام کتابهای مقدس اینان بصورت اولیای که داشته قطع از لحاظ زبان و شکل با قرآن متفاوت، ولی از جهت مضمون با آن همانند بوده‌اند. ولی تنها بخشی از کتاب آسمانی (نصیباً من الکتاب)^۴ به یهودیان نازل شد و بر عیسی از وحیها قطع مربوط به یهودیان برده و بس (مثلاً تعطیل و جشن گرفتن روز شنبه) و به مسلمانان ارتباطی نداشته. محمد (ص) برای اینکه به این سؤال که چرا در زمان وی کتاب مقدس یهودیان با قرآن مطابقت ندارد پاسخ گوید، می‌گفت که یهودیان بر عیسی از وحیایی داده که برایشان نازل شده از یاد برده و بعضی را پنهان کرده^۵ و جای بارهای از کلمات را ساختار تغییر داده و تحریف کرده‌اند^۶. بعدها محمد (ص) مسیحیان را نیز ملامت کرد که با انجیل چنین کرده‌اند. از این مقدمات چنین نتیجه گرفتیم که تعالیم اسلامی دین نوری نبوده بلکه بر عکس همان دین واحد و جاویدان پکتا پرستی است، که در زمانهای مختلف، به ابراهیم و موسی و داود و عیسی مسیح و دیگر پیامبران وحی شده و بعدها آدیان بخشی از آن را فراموش کرده و بارهای را هم تحریف نمودند. با نتیجه خداوند محمد را برگزیده تا دین اولین و واحد یعنی دین ابراهیم و موسی و داود و عیسی و قرآن - کتاب اصلی خداوند را احیا کند. مفهوم کلی وحی که از طریق پیامبران به آدمیان ابلاغ شده کاملاً با تصوراتی که یهودیان و مسیحیان درباره وحی و پیغمبران داشتند مطابقت داشته. قرآن را مسلمانان غیر مخلوق می‌دانند و معتقدند که از ازل وجود داشته [۱۱۱].

۱ - قرآن، سوره ۲۳، آیه ۲۴: «و اهل الکتاب» یعنی «من اول کتاب» - «من اول کتاب» - قرآن، سوره ۵، آیه ۷۸. ۲ - قرآن، سوره ۱۰، آیه ۳۴: «و اهل الکتاب» - قرآن، سوره ۲۶، آیه ۱۹۳. ۳ - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۹: «و اهل الکتاب» - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۹. ۴ - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۹: «و اهل الکتاب» - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۹. ۵ - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۹: «و اهل الکتاب» - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۹. ۶ - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۹: «و اهل الکتاب» - قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۹.

خواهد کرد. چنین خواهد بود روزی که تهدیدشان می‌کند: «... بسرم یخرجون من الاجساد» سراحاً کانهم الی نصب یرفضون. خاشعاً ابعادهم ترعهم ذلة ذلك لایوفا لئى کانوا یوعدونه^۱. و با دیگر: «انزعادونه خربش پوزش طلید. او برای هوش شما آماده است. او به آسان می‌فرماید تا بدارن فرعون برای شما یارد و اموال و فرزندان شما را بسیار خواهد کرد، بشما باخفا عطا می‌کند، به شما دودها عطا می‌کند.» و قلت استغفروا ربکم انه کان غفارا. یرسل السماء علیکم مددرا. و بعد: کم باموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهارا...^۲. تعلیمات و اعتبار سورهای مکی با سوغدهای پر حرارت نوآم است. مثلاً: و سوجد می‌خورم بهشتی، بهشت وهر آنچه از آن تارک شود، بهاء چون تمام شده «فلا اقس بالتفق. واللیل و ما و سن. والقر لدا انن»^۳. سوجد می‌خورم به آسان، سوجد می‌خورم به «طارق» (ستاره صبح) نو چگونگی یک بدانی که «طارق» چیست؟ ستاره درخشنا می‌است «والساء والطارق. وما دیکلما الطارق. التجماع»^۴. «قسم به آسانی که باران می‌بارد، قسم به خاکی که علف می‌روپاند» «والساء ذاتا لرجع. والارض ذاتا لصدع»^۵ ولس طیفنا...

ولی سبک محمد (ص) که در آغاز شاهرانم بوده به تدریج خشک‌تر و تری‌تر و بکوانت‌تر می‌گردد. اکثر محققان اروپایی معتقدند که قرآن به عنوان اثری ادبی - قابل مقایسه با آثار منظوم عربی آن زمان (که در آن زمان از سبب به سبب منتقل می‌شده و فقط به سبب سادس در قرن هشتم و نهم مضبوط و مدون گردید) نیست و در قرآن صنایع بدیعی و معانی بیانی بیش از اکثر شاهران وجود دارد.^۶ قرآن در محیط اسلامی همچون اثری ادبی که نظیر و همانند ندارد شناخته شد [۱۱۴]. و گرچه موازین و قواعد زبان عربی در تحت تأثیر منظومات و اشعار اهراب زمان جاهلیت - پیش از اسلام - مکنون گشته بوده [۱۱۴]، مهذا قرآن در تکامل بعدی آن زبان بسیار مؤثر بوده است. قرآن واحادیث^۷ بنای قوانین دینی و فقه اسلامی که در «ریشه و اصل» شریعت شمرده می‌شوند بوده است. تفسیر قرآن سطریم مطالعه دلفین لغات و ساختمان دستوری آن بوده و این عمل به نوبه خود محرک یلداش قهالنه و فرهنگ نویسی عربی گشته. به سبب مطالعه قرآن واحادیث یکی از سه منبع تاریخ نگاری اهراب بوده.^۸

قرآن، در زمان وفات محمد (ص)، مجموعه بی نظمی از قطعات و وحی‌ها بوده که عدلی از اصحابه یا عبر ضبط کرده و با بعضی از اصحاب از بر کرده بودند. بنا به روایت شایع در میان

۱- قرآن، سوره ۲۰، آیه ۲۳-۳۴. ۲- قرآن، سوره ۷۱، آیه ۱۰-۱۲. ۳- قرآن، سوره ۸۴، آیه ۱۶-۱۸. ۴- قرآن، سوره ۸۶، آیه ۲۰-۲۱. ۵- قرآن، سوره ۸۶، آیه ۲۱. ۶- در باره احادیث به اصل چهارم رجوع شود. ۷- در این باره رجوع شود به ۱۴. ۸- در این باره رجوع شود به ۱۴.

مسلمانان، در عهد ابوبکر بیم آن می‌رفت که قرآن بعضاً با کلا نزدست برود زیرا که دوطبی نیرهای خوبی که میان مسلمانان وسیله کذاب و دگرپایان دروغین — که در دوازه تهنه‌های تجزیه‌طلبانه اعراب قرار گرفته بودند — و در ۳۳-۶۳۲ م وقوع یافته بود، بسیاری از صحابه که نظم‌های درازی از قرآن را ازیر بودند در گفتند. با این وصف کائناتی ثابت کرده که بیشتر کشته شدگان آن پیکارها از نو مسلمانانی بودند که با طبع بهمیچ وجه نمی‌توانست حافظ قرآن باشند^۱.

عمر، ظاهراً، بشکر تدوین مجموعه متن رسمی و جامع قرآن بوده و شاید می‌پنداشت که رواج چنین متنی در میان مسلمانان اختلاف نظرهای احتمالی بین آنان را بر طرف کرده و به‌ویژه مناقشه‌های سیاسی را بر سر کسب قدرت رفع خواهد نمود. در روایاتی که راجع به تنظیم متن جامع قرآن وجود دارد نکات ابهام‌آمیز بسیار است. قط این نکته موثوق است که بنا به توصیه عمر، ابوبکر (۱۱۵) جمع‌آوری قرآن را به‌زید بن ثابت ۲۲ ساله که در بازپسین سنین عمر محمد (ص) کاتب وی بوده سپرد. زید مأمور شد تا قطعات قرآن را که در یادداشت‌های اشخاص و با در ذهن ایشان محفوظ مانده بود، گردآوری و مقابل کند و متن جامع را تهیه نماید. وی این دستور را مجری کرد. متن جامعی که زید گرد آورد با خط درشت و بدون نقطه و حرکات بر صفا حانی (المصحف) نوشته شد. ظاهراً عمر در کار زید نظارت داشت. ولی این نسخه نخستین قرآن جنبه رسمی نداشت و فقط برای استفاده شخصی پیشوایان جامعه اسلامی اختصاص داده شده بود و نسخ دیگری از روی آن نوشته نشد.

در آن زمان در حکومت سخطیه نخستین، به‌وسیله برخی از صحابه قرائت دیگری از قرآن که گاه از لحاظ ترتیب سوره‌ها و گاه از لحاظ نحوه قرائت برخی از جاها با متن نخستین زید تفاوت داشت، عرضه شد. روایت است که تدوین کنندگان مشون مزبور چند تن از صحابه محمد (ص) — بنام ابی بن کعب و عیاض بن مسعود و ابوموسی الاشعری و قطلوبین عمرو بوده‌اند^۲ (فهرست هابین ندیم). نمونه‌ای از روایات ابی بن کعب و این مسعود به دست می‌دهد^۳). در روایت ابی بن کعب دوسر وجود داشته که در متن رسمی (روایت دوم زید) دیده نمی‌شود و روایت این مسعود هم سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ را فاقد بوده. گفته از این چهار روایت قرآن به روایت دیگری نیز وجود داشته که مختلاً با روایت نخستین زید یکی بوده است^۴. و روایت مزبور به‌طفا بمشای تدوین متن رسمی قرآن در زمان عثمان فرا گرفته.

وجود روایات مختلفه قرآن که با هم متفاوت بوده‌اند (هر چند این اختلافات در جزئیات

۱- ص ۲۱۲ و ج ۲. "Annali dell'Islam" T. Castani. همچنین رجوع شود ۱۹ F. Buhl. Kuraa.
۲- این لایه، جلد ۲، ص ۲۴۰ - این لایه، «فهرست» ص ۲۶ و ۲۷ - رجوع شود ۱۹ F. Buhl. Kuraa.

کوچک بوده باشد) البته با قوه عظمی ایجاد اختلاف نظر و انشعاب را در جامعه اسلامی، در آینده، دربر داشته. بدین سبب خلیفه عثمان تصمیم گرفت روایت رسمی و با بعدیگر سخن مشن رسمی را که برای کافه مسلمانان قبول آن اجباری باشد مدون و مرتب سازد. انجام این مهم مجدداً به فدیبن ثابت که در مدینه می‌زیسته محول شد، تا به باری دیگر اصحاب آن را به اتمام رساند (۸۶۵۱).

برای جمع آوری این مشن همه نسخه‌ها را که اشخاص متفرقه داشتند از ایشان گرفتند. و پس از مقایله مشون و اتمام مشن جامع و رسمی، مشون متعلق به اشخاص مذکور به صاحبانشان بازپس داده نشد و بهر عثمان مشون مزبور را سرزاندند. منظور از این عمل آن بود که مشن جدید رسمی و با بعدیگر سخن، روایت دوم زید تها مشن موجود باشد و همه مسلمانان آن را بپذیرند. به فرمان عثمان بی‌دنگ پس از اتمام کار چهار نسخه از جمع آوری جدید قرآن تهیه شد. و در نظر بود که در آینده نسخه‌ای جدید قرآن از روی یکی از چهار نسخه بساد شده استخا شود.

به جرئت می‌توان گفت که عثمان و اطرافیان وی و با بعدیگر سخن، بنی‌امیه و هوانو لهان ایشان که می‌خواستند مشن واحد و رسمی قرآن را بپذیرد آورند (همچنانکه عمر نیز پیشتر چنین کرد) تنها مقاصد دینی نداشته بلکه بیشتر تابع منظورهای سیاسی بوده‌اند. هم در زمان عثمان دستجات مذهبی و سیاسی آغاز پذیرد آمدن کردند که به طور مشروط و قراردادی آنان را می‌توان احزاب هوانخواه، امویان، و هوانخواهان علی (شیعه علی) (۱۱۶) نامید. نارضایی نودعی مردم عرب از بزرگان عالی مقام - که در آن اولن بنی‌امیه مین منافع آنان بودند - روز به روز فزونتر می‌گردید. ظاهراً عثمان و اطرافیان وی که مبارزه اجتناب ناپذیر آینده بر سر کسب قدرت و پیش‌بینی می‌کردند، خواستند وضع و موقع خویش را مستحکم سازند و اقداماتی به عمل آورند که روایات گوناگون و واجد اختلافات قرآن، وجود نداشته، باشند، تا باعث بحث و منافشه واقع نشود و از طرف مدعیان و مخالفان بنی‌امیه مورد استفاده قرار نگیرد. توان گفت که در حین جمع آوری قرآن تئیراتی به نفع دسته طرفدار بنی‌امیه در مشن و کلام خدا دادند (۱۱۷).

حساب عثمان و اطرافیان وی تا به این که روایت رسمی قرآن را همه خواهند پذیرفت و روایات دیگر کتاب آسمانی نابود خواهد گشت فقط ناحی دست از آب درآمد و آن هم نه به یکبارگی بلکه به مرور زمان. آنان موفق نشدند همه نسخه قدیمی را از گردش خارج کرده معلوم سازند. گفته از این حقه متناهی کسانی که روایات پیشین قرآن را از برداشته بانی مانده بودند، یکی از صحابه بسیار نزدیک حضرت محمد (ص) به نام علفه بن مسعود که از اهل عمان و حافظان مشن قرآن شمرده می‌شده، و قبلاً خود روایتی از مشن جامع کلامه مدون ساخته بوده، علیه

روایت جدید اعتراض کرد^۱. به‌ویژه شیعیان انتقاد شدیدی به‌من نسر آن عثمان به‌عمل آوردند. ایشان زبد را متهم کردند - و ظاهراً اتهام ایشان بی‌پایه نبوده - که وی به‌خاطر رشابت عثمان و امویان همه آسانی را که از علی (ع) بویا از نهایت بی‌ایر به‌وی و حتی او و دو جانشینی محمد (ص) سخنی در آن رفته بوده از من نسر آن حذف کرده است. شیعیان عثمان را به‌جمل و تحریف من قرآن متهم می‌کردند و من باب دلیل اثبات این مدعای خویش، خاطر نشان می‌ساخته که در روایت رسمی جاهای بسیار هست که ارتباطی با یکدیگر ندارند و روشن نیستند و اشارات مبهمی به‌یرخی حواله‌دها خطی جامعه مسلمانان مدینه از آن استباط می‌شود. و در حین حال حاوی تهدیدهایی نسبت به‌دشمنان اسلام است. ولی به‌طور کلی در این موارد نام کسی ذکر نشده است. می‌توان گفت که در این موارد من قرآن تحریف شده و اساسی که در آن آیات بوده حذف گشته است^۲. شیعیان و عبدالله بن مسعود اصالت سردهای ۱۳ و ۱۴ قرآن را انکار می‌کردند (۱۱۸) و خروج سوره ۱۲ را غیر اصیل می‌دانستند^۳.

به این قرار روایت نسر آن عثمان در آغاز از طرف مسوم شناخته نشد. و لا اقل تا قرن چهارم هجری هنوز نسخی از قرآن که به‌انتهای ای بن کعب و عبدالله بن مسعود رسیده بوده رواج داشته است. ولی از آنجایی که نسخ اخیر الذکر مرتباً به‌تدریج و حکام محلی ایشان از اشخاص گرفته شده نابود می‌گشتند، چندی ننگشت که روایات دیگر قرآن نایاب شدند و فقط روایت رسمی عثمان باقی ماند. به‌این سبب حتی شیعیان و خوارج که بسیاری از جاهای روایت مزبور را تحریف شده می‌شمردند نلچار از من عثمان استفاده کردند، زیرا متون دیگری باقی‌نمانده بود.

گرچه روایت عثمان سرانجام بر دیگر روایات رقیب پیروز شد، معینا بسیاری از مسلمانان - نه تنها شیعیان و خوارجیان بلکه حتی سنیان نیز - من مزبور را کاملاً خالی از خطا نمی‌شمردند و هنگام قرائت به‌خود اجازه می‌دادند از من مزبور عدول کنند (۱۱۹). در حین قرائت نسر آن اختلاف دیگری نیز بروز می‌کرده، به‌این معنی که قراء قرآن که کلام مجید را حفظ کرده و در مورد برخی جاهای آن چند نحوه قرائت را به‌خاطر سپرده بودند، اختلاف قرائت را حتی

۱- عبدالله بن مسعود اصلاً از فقرهای پایین جامعه بوده و هم به‌من سبب ملته در سنی پامشان داشت. ابن مسعود در حدیث جوانی برده بنی‌مذیل (طبری، سری ۱، ص ۲۸۱۲) بوده و گفته صاحب خویش را (که از بنو نجره بوده) در مکه می‌پراهنده و زنان پس مولای بی‌گرویده وی در قزو به‌د شرکت جنت و سر او جیل را از من جدا کرده. او جیل یکی از بزرگان قریش و دشمن عبدالله بن مسعود (ص) بوده. عبدالله بن مسعود نسر آن را بسیار خوب می‌دانست بلکه دایمی بی‌طییر احادیث شمرده می‌شد. در سال ۶۵۴ تا ۶۵۴ هـ در مدینه در گذشت. (مجموع شود ۱۹)

۲- باید به‌یاد داشت که فلان فتح مکه به‌منست A. J. Wensley. "Ibn Mas'ud" El. T. II.

۳- در سال ۶۵۴ هـ بنی‌سبیه و اویسیان که در رأی آن طایفه قرار داشته و دشمنان اصلی پیامبر بودند، سکن است که حتی از اشارات مبهم و به‌یاد می‌آید که دشمن نسر آن دهره داشته مربوط به اویسیان بوده است و از من مزبور برای رضای خاطر عثمان و بنی‌سبیه حذف شده. ۴- شهرستانی، ص ۱۱۸.

زمانی که متن عثمان را در دست داشتند - نیز ملحوظ می داشتند [۱۲۵]. نقص خط عربی در آن عهد نیز، از لحاظ اختلاف قرائت و بالتجیه اختلاف تفهم برخی از جاهای قرآن، باعث بیشتری - بیشتر از عوامل پیش گفته - داشتند. در آن عهد نه تنها حرکات در خط عربی به کار نمی رفته و مصوتهای کوتاه و دراز مشخص نمی گشته، بلکه عادتاً نقطه گذاری هم معمول نبوده و در نتیجه تشخیص حروفی که از حیث شکل همانند و در تلفظ متفاوت بودند، مقدور نبوده است. بدین سبب حروفی که از حیث تلفظ و معنی مختلف بودند بصورتی واحد ترسیم می گشتند و این خود باعث می شد که بعضی کلمات به اشکال مختلف خوانده شود و تشخیص صورتهای دستوری دچار اشکال گردد (مثلاً بر حسب تحریر اشکال و اعراب، افعال معلوم و مجهول مشخص می شد و بدون اعراب این تشخیص متعذر بوده [۱۲۶]) و بالتجیه فهم متن نیز دشوار شود.

معلوم نیست که نقطه گذاری - که محتملاً از سریانی مأخوذ گردیده بوده - در چه تاریخی در خط عربی متداول گشت^۱. اگر هم نقطه گذاری پیش از اسلام اختراع شده بوده، بهر تقدیر در زمان کتابت قرآن صلاً به کار نمی رفته. و در فاصله میان پایان قرون اول و نیمه دوم قرون دوم هجری وارد خط عربی گشت^۲. البته به کار بستن نقطه گذاری و - زان پس - حرکات در قرآن^۳، در مورد قرائت بسیاری از کلمات و تلفظ مصونها و مصنها موجب بحث و مناقشه گردید، زیرا که در نسخ نخستین کلام مجید حرکت و نقطه وجود نداشته. بنابراین نتوانستند طریق قرائت واحد و عامی برای قرآن مقرر دلوند.

نقص خط و بحثها و مناقشاتی که بر سر قرائت برخی از جاهای متن عثمان در گرومت منجر به پدید آمدن قرائتهای گوناگون گشت. در بعضی از بلاد ظلم و خلافت و به ویژه در مدینه و مکه و بصره و کوفه مکتبهای مختلف قراء قرآن تکوین یافت که هر يك نابع یکی از استادان قرائت مکتبی علیحدّه بوده و پیرو شیوه قرائت او بوده است. میان این استادان ناظران لکنه ابو عمرو - ابن العلاء (متوفی در حدود ۱۵۳ هـ مکتب بصری) و الکسانی (ناربخ وفات فیصل از ۸۹۰ هـ - مکتب کوفی) که در من حال یکی از بزرگان نحو و فقه الفقه عربی بوده است، از همگان برجسته تر بودند. سنت این قراء، ناظران الکلمه نخست از سینه به سینه نقل می شده و در قرون سوم هجری تألیفات ویرمای در باره وجوه مختلف قرائت قرآن پدید آمد. و لسی تأثیر تألیفات مزبور پس از ظهور کتاب السبعه، تألیف ابو بکر بن مجاهد التیمی البصری (متولد سال ۲۲۵ هـ وفات ۳۲۵ هـ) تحت الشماخ اثر اخیر الذکر قرار گرفتند. این کتاب که از دسترس بیرون رفته، مبنای همه کتابهای بعدی بوده که در «علم القرائه» قرآن تألیف شد. این مجاهد برای تقریر و تدوین متن رسمی شیوه

۱- رجوع شود ۱۹ می ۲۵۵-۲۶۱ Th. Nöldeke. Geschichte des Qorans.
 ۲- B. Moritz. "Arabie - Ecriture arabe" El. I, p380
 ۳- حتی در زمان عباسیان که این امر (۹۷ تا ۸۶۸) استعمال حرکات در نسخهای قرآن متداول نبوده (بمعنا رجوع شود).

قرائت، هفت تن از قراء قرآن را که خود کلاشان در قرون گذشته از دیگران بیشتر بوده، برگزید (از آن جمله ابو عمرو بن العلاء و الکسانی) و به مقابله آنها پرداخت. در قرن پنجم هجری علمای اسلامی بطور قطع اعتبار کتاب ابن مجاهد و هفت تن قراء منتخب وی را به رسمیت شناختند.^۱

زید دحین جمع و تدوین قرآن بادشواریه‌های بزرگ روپوشد. نمی‌توانست موضوع را بهیای تقسیم مطالب قراء دهد، زیرا چنانکه پیش گفتیم مطالب مزبور مجموعه‌ای تریبی بود از ضبط «وحی» - ها، و در «وحی» واحد غالباً از موضوعهای مختلف سخن رفته بود. زید و معاصران وی نتوانستند ترتیب تقدم و تأخر تاریخی قطعات و «وحی‌های مختلف را معین کنند. هیچ يك از صحابه تاریخ وحی‌ها را به یاد نداشت. در بسیاری از سوره‌ها «وحی‌های مربوط به مواضع و مسائل متفاوت و مختلف یکجا ذکر شده بود. بهاین سبب روایت عثمان این اختلاط را بر طرف نکرده بود...

زید که نمی‌توانست از قطعات پراکنده، متن جامع و مرتبی - مرتب از لحاظ مضمون و تاریخ «وحی» ها - گرد آورد، مطالب را از روی ددازی و کوتاهی سوره‌ها مرتب کرد، به این معنی که طریقی‌ترین سوره‌ها در آغاز متن جامع قراء گرفته (سوره ۲، ۳، ۴ و غیره) و کوتاهترین سوره‌ها نزدیک به پایان (کوتاهترین سوره همانا سوره ۱۱۲ است). فقط برای سوره اول (الفاتحه) که حاوی [قرائت] نماز اصلی مسلمانان است و بدین سبب در آغاز قرآن قرار داده شده، و برای سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ که اندکی ددازتر از سوره ۱۱۲ است ولی در پایان قرار گرفته است اقل شده (شاید بهسبب آنکه حاوی کلمات افعال آمیزی است برای حفظ آدمیان از وسوسه ابلیس و ارواح خبیثه‌ای که مطیع وی هستند و مردمان شرور)^۲.

این شیوه وضع و ترتیب سوره‌ها (یعنی از روی ددازی و کوتاهی) کار تازیایی نبوده و اعراب قبلاً در تدوین دواوین یعنی مجموعه اشعار آن را به کار می‌بستند. این طریقه ددازتن تنظیمی عبادتیه مسعود نیز بصورتی پیگیر تر مراعات شده است.

متن قرآن تنظیمی عثمان که بدست است ددازی ۱۱۴ سوره و ۶۲۰۶ آیه است. سوره‌ها و آیات از لحاظ حجم متفاوتند: مثلاً سوره ۲ (بقره) مرکب است از ۲۸۵ آیه و سوره ۳ (آل عمران) از ۲۰۰ آیه و سوره ۴ (النساء) از ۱۷۵ آیه و فس علیها. برعکس، سوره‌های ۹۷ تا ۱۱۴ هر يك از ۳ تا ۱۰ آیه ددازند. بعضی از آیات فقط از ۲-۳ کلمه تشکیل شده و بسیاری هم نیم صفحه را اشغال می‌کند.

عناوین سوره‌ها بسیار حسب موضوع و محتوای سوره داده شده (مثلاً سوره ۸ «الافعال»

۱- Tb. Nöldeke, "Geschichte des Qorans" ۱۸۶-۱۸۹۴ C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur, T. I. ۱۸۹۱-۱۸۸۸ م

۲- این ددازه - چنانکه گفتیم - درصفت تنظیمی معاین مسعود وجود داشته.

و سوره ۹ «التوبه» و سوره ۱۲ «یوسف» و سوره ۱۹ «مریم» و سوره ۲۱ «الانباء» و سوره ۲۵ «الاحقاف» و غیره) و یا - در اکثر موارد - به موضوعی که در آغاز، و یا گاه در وسط سوره بدان اشاره شده متون گشتند (مثلا سوره ۱۴ «ابراهم» و سوره ۱۸ «الاسرى» بنی اسرائیل، و سوره ۳۰ «الروم» و سوره ۶۳ «المنافقون» و غیره). این عناوین پس از درگشت محمد (ص) به این سوره ها داده شده (۱۳۳). یکی از علای روحانی مسیحی به نام یوحنا دمشقی (پیش از ۱۰۳۳) به عناوین برخی از سوره های قرآن [۱۳۳] اشاره می کند^۱.

در عنوان برخی سوره ها و یا در آغاز پارای سوره های دیگر (بر روی هم ۲۹ سوره) متن قرآنی که در دست است حروف اسرار آمیزی از قبیل «طه» (سوره ۲۰) و یا «حم» (سوره ۳۶ تا ۴۰) و «طسم» (سوره های ۲۶ تا ۲۸)^۲ و «الم» (سوره های ۲، ۳ و ۲۹ تا ۳۲) و «الر» (سوره های ۱۰ تا ۱۵) و غیره دیده می شود. علای مسلمان حدس می زدند که اینها حروف اختصاری کلماتی بوده اند و معنی مرموزی دارند که رمز آن را فقط خداوند می داند. دانشمندان اروپایی فرضیه هایی چند در توجیه حروف مزبور دارند که در آن میان فرضیه ت. نلکه که بیشتر به حقیقت نزدیک است. وی عقیده دارد که این حروف را محمد (ص) در آغاز و یا عنوان سوره ها قرار نداده بلکه زید اضافه کرده است و اشاره ای است به اسامی صاحبان نسخ قطعات قرآن که وی (زید) در تنظیم متن جامع کتاب مجید مورد استفاده قرار داده^۳. در واقع «حم» را می توان رمزی از نام «حمزه» و «الم» را مربوط به نام «المطهر» و «الر» را مأخوذ از اسم «الزیر»^۴ و «طه» را از نام «طلحه» و... دانست. ولی رمز بعضی از این حروف تلقینی گشوده نمی شود.

نخست نلکه - و بعد از او ه. هیرشفلد و ه. یانوتز - به این نکته توجه کرده اند که در مواردی چند این حروف مرموز در آغاز چندین سوره متواتر تکرار می شوند و بدین طریق سلسله های کوچکی را تشکیل می دهند. محتملا این گونه سوره ها مجموعه هایی از نسخ «وحی» بوده اند که زید آنها را نخواست از یکدیگر جدا کند^۵ و ظاهراً حروف مزبور معرف نام صاحبان سلسله نسخ مذکوره بوده اند. ه. هیرشفلد معتقد است که شاید این حروف معرف نام صاحب نخستین نسخه وحی نبوده، بلکه اولین حروف اسامی چند صاحب بوده که نشان

۱- وی عناوین سوره های «الزمر» (۲) و «النساء» (۴) و «الباقه» (۵) و همچنین «فتح» - ایل - که اکنون در قرآن نیست را یاد می کند. شاید این عنوان سوره هشم (که اکنون «الاحقاف» است) و یا سوره ۲۶ (اکنون «التوراه») بوده است. ۲- «حم» در آغاز همه سوره های یاد شده آمده و در سوره ۲۱ «حم صق» که شده. ۳- «شبه» در سوره های ۱۶ و ۲۸ آمده و در سوره ۱۲۷ «طه». ۴- در آغاز همه سوره های یاد شده و در سوره ۱۲ «الر». ۵- ه. یانوتز و پ. Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ۲۱۵ و ۲۱۶. ۶- زیرا در صورت فقدان نشانه گذاری «الر» یا «الز» نیز می توان خواست. ۷- رجوع شود به ۹.

همانند بوده‌اند. مثلاً طبق این فرضیه «طه» به معنی «طلحه» نبوده، بلکه صرف «طلحه» و ابوهیره است. نلدکه در یک اثر متأخر خویش برای «حروف مرموز» توجه دیگری پیشنهاد کرده ولی محققان آن را نپذیرفته‌اند. محتمل‌ترین فرضیه همان فرضیه لول نلدکه است که هیرشفلد آن را تکمیل کرده (۱۳۳).

محققان اسلام‌شناس موضوع اصالت قرآن و نفاذ کلمه محمد (ص) را، لااقل در مورد متن اصلی کتاب مجید به نحو مثبتی حل کرده‌اند^۱. به رغم آن‌که سبک بخشهای مختلف قرآن - و بیشتر سبک فستهای مقدم و متأخر آن - متفاوت است، ممهذ کتاب مجید بر روی هم معرف شخصیت محمد است....

بدیهی است و شکی نیست که متن رسمی عثمان (جمع آوری زید) همه قرآنها بصورت نخستین آن حاوی نیست. اینکه در روایت قرآن امی بن کعب دو فصل وجود داشته که در متن رسمی نبوده، و اینکه بعضی از قطعات قرآن روایت ابوموسی اشعری در متن قرآن وارد نشده، شخص را به این فکر وامی‌دارد که متن رسمی شامل همه وحی‌های اولیه نیست و بعدیگر سخن همه قرآن نیست. به دلایل ذهنی می‌توان گفت که اضافاتی نیز وارد قرآن شده ولی گمان نمی‌رود که متناهی باشد، و الا صاحبان دیگر روایات قرآن بی‌دنگ آنها را رد کرده بودند اعتراض قرار می‌دادند.

چنانکه گفتم ترتیب سوردها و حتی برخی قطعات قرآن عثمان من هندی و خودسرانه برقرار شده بوده و به هیچ وجه ترتیب تاریخی بخشهای قرآن را منعکس نمی‌کند. راست است که در آغاز هر سوره خاطر نشان شده که «مکيه» است و یا «مدینه»، ولی تاریخ دقیق تری ذکر نشده. گذشته از این در سوردهای «مدینه»، برخی وحی‌های مربوط به یکدیگر داخل شده و برعکس در سوردهای «مکيه» آباتی از دوران «مدینه».

محققان اروپایی مساعی بسیار بذول داشته کوشیده‌اند تاریخ بخشهای قرآن را معین کنند. این کار بسیار دشوار بوده زیرا که متن قرآن حاوی اشارات اندکی به وقایع تاریخی است، تا بتوان به اتکال آن در تعیین تاریخ فلان یا همان بخش کتاب مجید توفیق یافت. مثلاً در سوره ۳۰ ظاهراً سخن از شکست لشکر پان یزانیس (روم) در سوره ۶ و ۶۱، به بیان آمده. سوره هشتم «الانفال» ظاهراً پس از جنگ بدر (۶۲۴) پدید آمده. در آن جنگ مسلمانان از میان بن‌پرست غنایم بسیار گرفتند و این خود ضرورت اصل و تربیتی را برای تقسیم آن به وجود آورد. سوره ۳۳ (آیات

۱- مجموع شود ۱۴ ای. یو. کراچکوسکی. «نساچه» ترجمه قرآن دی. ص. ۶۵۶ و بهند. ۲- قرآن سوره ۲۵، آیه ۱.

۱-۲۵) حاوی اشارات روشنی به وجنگ خندقه (۶۲۷م) است و آیات ۲۶-۲۷ همان‌سوره فرشتک و هزیمت و اسارت قبیله یهودی بنی قریظه^۱ به دست مسلمانان سخن می‌گوید (گرچه نام این قبیله نیامده). بالتجبه تاریخ این سوره‌ها را می‌توان به سال ۲۷هـ (سال ششم هجری) دانست. به نظر می‌رسد که سوره ۴۸ مربوط به پیمان صلح با مکیان دو حدیه باشد (۵۷/۴۶۲۸) ولی اشارات مربوط به وقایع مشهور تاریخی در قرآن به قدری کم است که ترتیب تعیین تاریخ بخشهای کلام مجید محالست. بر روی هم نه تنها قرآن واحادین، بلکه تاریخ حیات پیامبر که توسط ابن‌اسحق (ومورد استفاده طبری قرار گرفته) و عبدالملک بن هشام نوشته شده نیز تقریباً فاقد تاریخ و قایع است. بدین سبب محققان اسلام‌شناس برای تعیین تاریخ بخشهای قرآن ناگزیر به معیار دیگری متوسل گشتند. یعنی به مطالعه تطبیقی ویژگیهای سبک انشاء و لغات و اصطلاحات خاص و حالت روحی محمد در بخشهای مختلف قرآن پرداختند. بدیهی است که این معیار نمی‌تواند به نتایج مطلقاً قابل اعتدای منجر گشته تاریخ دقیق بخشهای مختلف کتاب مجید را به دست دهد. معیناً از به کار بستن این شیوه در تعیین ترتیب تقدم و تأخر بیشتر سوره‌ها و به ویژه سوره‌های مدنیبه نتایج مثبت اخذ شده است.

تحقیق در تواریخ متن قرآن را گوستاو ویل آغاز کرد^۲. و پس از وی آ. اشپرنگر تعقیب نمود^۳. و ت. نلدکه پیش از هر کس در این زمینه کار کرد^۴ و گرنه کاملی از تواریخ بخشهای قرآن پیشنهاد کرده، تواریخ مزبور را به چهار دوره تقسیم کرده، به شرح زیر: سه دوره مربوط به مکه و مکه و مدینه، دوره مدینه، گریسه نیز گرنه بسیار طرفضای پیشنهاد کرده^۵. گرنه تعیین ترتیب تاریخی^۶. هیرشفلد ناهدی دنباله کارهای تحقیق نلدکه است و از گرنه وی چندان به دور نیست^۷. طبق گرنه نلدکه سوره‌های دوره اول مکه همانهایی هستند که زید بیشتر در پایان کتاب مجید قرار داده. سوره‌های مزبور از لحاظ کوتاه بودن و داشتن وزن و کمال سبک، ممتاز و دو شمار شاعرانه‌ترین سوره‌ها هستند. و سرشار از احسانات سوزن و صلوات و ایمان هستند. موضوع رایج در سوره‌های این دوره عبارت است از قیامت کبری و آینه مردگان و «ناواری میبه» و

۱- در این باره به مقدمه رجوع شود.

2- G. Well. "Historisch - Kritische Einleitung in den Koran".

3- A. Sprenger. "Das Leben und die Lehre des Mohammed" T. I. III Berlin, 1861. چاپ دوم آن در سال ۱۸۶۹ (محقق در قریب تاریخ قرآن به عبارات شرح چندی محمد (ص) داده شده است).

4- Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans." Göttingen, 1860. چاپ دوم ۱۸۷۳.

5- چاپ جدید و تجدید نظر شده، تحت نظارت شوای (F. Schwally) سده ۲-۱ لایپزیکه. ۱۹۰۹-۱۹۱۱: Th. Nöldeke. "Der Quran". رجوع شود به

6- H. Grimme. Mohammed. T. II "Einleitung in den Koran".

7- H. Hirschfeld. "New researches in the composition and the exegesis of the Quran."

سرنوشت وحشتناکی که در انتظار بت پرستان و نامعتقدان به خدای واحد است. بهادرگر سخن مضمون غالب این سورهها همانا قیامتشناسی با اسکا تولوجی است.

نلدکه برای این دوره سورهها را به طریق ذیل قائل است:

۱۹۶، ۱۷۲، ۵۱۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۲، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۸۶، ۹۱، ۸۰، ۶۸، ۸۷، ۹۵، ۱۰۳، ۸۵، ۱۷۳، ۱۰۱، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۸۴، ۱۰۰، ۷۹، ۷۷، ۷۸، ۸۸، ۸۹، ۷۵، ۸۳، ۶۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۷۰، ۵۵، ۱۱۲، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱ (جمعا ۲۸ سوره)

سورههای دوره دوم «مکبه» شود و حرارت کثر و لحن آرامتری دارد. در این سورهها به جای نام خدا، علی العاده، صفت و رحمان به کار رفته و بدین سبب سورههای مزبور «رحمانی» نیز نامیده می شوند. در این سورهها محمد (ص) غالباً مخاطب امر فرار گرفته و کلمه «قل» (بگو) به کار رفته است. موضوع کلی این سورهها توحید است. سورههای دوره دوم از سورههای دوره اول درازترند. بنا به گفته نلدکه ترتیب سورههای این دوره به قرار زیر است: ۳۷، ۷۱، ۷۶، ۴۴، ۵۰، ۱۲۰، ۲۶، ۱۵، ۱۹، ۳۸، ۳۶، ۴۳، ۷۲، ۶۷، ۲۳، ۲۱، ۲۵، ۱۷، ۲۷، ۱۸ (جمعا ۲۱ سوره).

در سورههای دوره سوم «مکبه» مکررات فراوان دیده می شود و سبک انشای آن خشک تر و بیشتر صنایع بدیعی و معانی یابی در آن به کار رفته تا اندیشههای شاعرانه. در این سورهها جای فراوانی (قریب ۱۵۰۰ آیه) را داستان پیامبران پیش از محمد (ص) اشغال کرده و تعلیمات و دستورات بسیار دیده می شود و لحن آنها به خطبه نزدیک است. ترتیب سورههای این دوره بنا به گفته نلدکه به قرار زیر است: ۳۲، ۴۱، ۴۵، ۱۶، ۳۰، ۱۱، ۱۲، ۱۲، ۴۰، ۲۸، ۳۹، ۲۹، ۳۱، ۷۲، ۱۰، ۳۴، ۳۵، ۷، ۴۶، ۱۳، ۶ (جمعا ۲۱ سوره).

سورههای دوره چهارم «مدینه» از لحاظ سبک به سورههای دوره سوم مکبه نزدیکند. و چون دوره ضالبت محمد (ص) در مدینه پیش از ادوار دیگر مطوم است، مضمون و محتوای سورههای این دوره نیز از ادوار دیگر روشن تر است. در این بخش موضوع احکامات دینی شخصی و تبلیغ عقیده به خدای یکتا در درجه اول اهمیت قرار نگرفته. محمد (ص) به جای تبلیغ موضوع قیامت و دواوری و وحشتناکی عوالم اخروی بالاچار می یابست در اندیشه نیازمندیهای این جهانی جامعه مسلمانان مدینه باشد. بدین سبب در سورههای مدینه مفرقات متفرق فراوان که جنبه قانونگذاری دارد (در باره خانواده، نکاح، طلاق و مجازات برخی جنحهها و جنایات و کین خون و جهاد و غنایم و تقسیم آن و غیره) ملاحظه می گردد، گرچه مجموعه قوانین مربوطی که بر مبنای دینی پایه گذاری شده باشد وجود ندارد. تلویح چنین مجموعه ای وجهه هستنلهای بعدی مسلمانان قرار گرفت و انجام این مهم لااقل سه قرن طول کشید.

دسوردهای مدینه اشارات فراوان و حتی مطالب صریحی دربارهٔ وقایعی که در داخل جامعهٔ اسلامی و خارج از آن در این دوران وقوع یافته بوده (۶۲۲ - ۶۳۶ م) دیده می‌شود. ولی - به جز موارد نادره - این اشارات فاقد نکاتی است که تاریخ‌نگاری وقایع را اجازه دهد. مثلاً از آن جمله است حملاتی که علیه «مناقره» (دورویان) شده که جامعهٔ مسلمانان را از درون متلاشی می‌کند. در سوردهای مدینه قطع کامل مناسبات محمد (ص) با یهودیان به نحو روشنی منعکس شده است. محمد (ص) پیش از آن در مدینه معتقد بود که عقیدهٔ یهودیان و مسیحیان به طور کلی با ایمان وی همانند است؛ ولی در مدینه انفکاک قطعی، نخست، میان مسلمانان و یهودیان و زنان پس‌بان ایشان و مسیحیان صورت گرفت. برخی از جاهای قرآن دایرهٔ بساوه گواهی می‌دهد و مثلاً از آن جمله: «... از همهٔ آدمیان سخت‌ترین دشمنان مؤمنان (= مسلمانان) یهودیان و مشرکان هستند. و آنان که واثماً مؤمنان را دوست می‌دارند کسانی هستند که خویشان را نصاری (= مسیحیان) می‌خوانند و کشیشان و صومعه‌نشینان دارند (نفسون و رهبان) و مغرور نیستند، و تشجیل اشکالتاس عدو للذین آمنوا الیهود والذین اشرکوا و تشجیلن افریهم موده للذین آمنوا الذین قالوا انا انصارى، ذاک بانهم فیسبن و رهباناً و انهم لا یستکرون»^۱. و برعکس بطوری که از مطالب یادشده برمی‌آید، قرآن در این مرحله شدیداً به یهودیان حمله می‌کند. به ویژه در سورهٔ دوم (البقره) که بزرگترین سورهٔ قرآن است حملات علیه یهودیان فراوان است.^۲ ولی در پایان این دوره در عین حال حملاتی علیه یهودیان و مسیحیان در قرآن مشاهده می‌گردد. و به ویژه مسیحیان به خاطر تثبیت خطاوند مورد ملامت قرار گرفته‌اند.^۳

قطع مناسبات نخست با یهودیان و زنان پس‌بان مسیحیان، این عقیده را پدید آورد که دین اولین یگانشناسی نه به یهودیان مربوط بوده نه به مسیحیان، بلکه ابراهیم رسول خدا و فرزندش اسحاق نبی آن را میان اعراب تبلیغ کردند و کعبه معبدی است که ابراهیم در آن عبادت می‌کرده. قرآن در دوران مدینه از عیسی مسیح به معنوی فرستاده خدا بسیار سخن گفته و کوشیده است نشان دهد که تبلیغات عیسی با اسلام متشابه بوده و مسیحیان آن را به مرور زمان تحریف کرده‌اند. در قرآن، عیسی نیز، همچون سلف بلافضل محمد (ص) - ملقی که رسالت و نبوت محمد را پیش‌گویی کرده - ترسیم می‌گردد.^۴ بطوری که و. و. بارنولد گفته و عامل تعیین‌کنندهٔ مناسبات محمد (ص) با یهودیان و مسیحیان کمتر اختلافات مذهبی و بیشتر رفتار ایشان با جماعت پیرو وی

۱- این نکته از قرآن مستند می‌گردد (سورهٔ ۲۹، آیه ۲۴-۲۵) و «احزاب کتاب» مانه حراصت‌ان سلطان سمرقانی و در مقابل «کتاب» قرار داده شده است. و نسبتاً (آیه ۲۵) گفته شده است که «عیسی ما و عیسی شما یکی است و ما شما را دوست داریم» در سورهٔ ۳۰، آیه ۱-۵ محمد (ص) از مسیحیان دوم (بیزطیه) همچون عصمتان و سلطان خویش سخن می‌گوید. ۲- قرآن، سورهٔ ۵، آیه ۸۵. ۳- قرآن، سورهٔ ۲، آیه ۲۸-۲۹. ۴- قرآن، سورهٔ ۵، آیه ۱۱۶، و سورهٔ ۱۱۲، آیه ۲۱-۲۰...

برده^۱

در دوره مدینه اندیشه «جهاد» علیه دشمنان دین وارد معضلات اسلامی گشت و وظیفه دینی هر مسلمان شمرده شد و در همین حال قانونی بسودن تصاحب غنائم مأخوذ از دشمنان توسط مؤمنان، مجسّل گشت.^۲ این هم گفته شود که اندیشه «جهاد» به خاطر دین دایمی و حواریون وی نسبت می دهند.^۳

بنا به گفته نلدکه سورمهای زیر مربوط به دوره مدینه (چهارم) اند و ترتیب آنها به شرح زیر است: ۱۲، ۱۹۸، ۱۶۲، ۱۸، ۲۷، ۱۳، ۶۱، ۵۷، ۲، ۶۵، ۵۹، ۳۳، ۱۶۳، ۲۲، ۵۸، ۲۲، ۱۹۸، ۱۶۶، ۱۰، ۱۱۰، ۳۹، ۱۹، ۵ (جما ۲۲-سوره). بسیاری از اسلامشناسان و از آن جمله نلدکه، حتی می زنند که آیه ۵ سوره پنجم آخرین «وحی» است که پیش از مرگ بر محمد (ص) نازل شده. مضمون این آیه بدود گونه ای است که پیامبر با پیروان خویش به عمل می آورد.^۴

بدیهی است هر گز تکی که درباره تاریخ سورمهای قرآن پیشنهاد شود و از آن جمله گرفته نلدکه اهمیت نسبی و بیشتر جنبه حتی و گمان دارد. هر ترتیب زمانی را که برای فلان و بایمان سوره پذیریم، بهر تقدیر، در مورد بخش اصلی آن سوره صادق خواهد بود - نه برای همه آیات آن. برای اثبات این مدعا نمونه ای بسیار وجود دارد. مثلاً بخش اصلی سوره پنجم «المائده» را نلدکه و بیشتر اسلامشناسان متأخرترین سوره قرآن می شمارند... بنابر این ترتیب سورمها را از روی تاریخ صدور آنها، فقط به تخریب می توان معین کرد.

از آنچه در بالا گفته شد می توان استباط کرد که محتوای قرآن بسیار گوناگون است. سورمهای دوران مدینه که بیشتر جنبه تبلیغ و قانون گذاری دارند به طور کلی، چنانکه گولدتسیر خاطر نشان کرده، «علیه بر بریت و جاهلیت عرب در زمینه دین و زندگی اجتماعی و جهانی و حیات قبیله ای اعراب برده»^۵. محمد (ص) و قرآن وی دو ضمن مبارزه علیه جاهلیت و بت پرستی در همین حال با بقایای استوار سازمان پند شاهی - جماعتی در حال تلاشی و شیوه زندگی عشیرتی اعراب پیش از اسلام نبرد می کردند (یگانگی و جملای و دشمنی قبایل نسبت به یکدیگر، جنگهای بین قبایل به خاطر کین خون،^۶ بسی نظامی مناسبات جنسی بین مردان و زنان، رسم و حیوانه کشتن دختران نوردد و غیره). مناسبات نوین اجتماعی و اشکال جامعه طبقاتی

۱- و. و. بارنولد (اسلام، ص ۲۸-۲۹). ۲- قرآن سوره ۲، ۱۱۲، ۱۲۵، منجین بخش بزرگی از سوره ۹ و سوره ۸، ۲۵ و سوره ۵۹، آیه ۵. ۳- قرآن، سوره ۵۶، آیه ۱۲. ۴- قرآن، سوره ۵، آیه ۵ «... اليوم اكملت لكم دينكم» (امروز دینتان را برای شما تکمیل کردم) به گفته آیه یو. کراچکوسکی، ۹۰ سوره - مکه ۲۲ سوره مدینه (در جوفود و حشایه) کراچکوسکی به رجوعی که از قرآن کرده است. ص ۲۵۶ (ص ۳۹ [۱۲۵]). ۵- های کولدسیر (دور مربوط به ۷۰۰ هجری). ۶- درباره قرآن نسبت به کین خون با احساس به اصل ختم دجوع شود.

نازکی که تولد یافته بوده و هیوة زندگی جدید و جهانی نازده دینی در قرآن نیز منعکس شده. بهویژه نفی و تخطئه کشتارهای بین‌الغایب و تبلیغ «برادری» همه مسلمانان - صرف نظر از اصل و تبار و رنگ پرست^۱ و ملت و زبان ایشان - و تبلیغ اتحاد همه مؤمنان به صورت جماعت واحد دینی و نژادی و سیاسی، اهمیت تاریخی عظیمی داشته (۳۰۰)

نشر قرآن در مسلمانان نسلهای بعد بیشتر از معاصران محمد (ص) بوده. کتاب مجید را مسلمانان از اولین کودکی می‌آموختند و آموزگارانشان مکروا آن را در مکتب خواننده تفسیر می‌کردند. مؤمنان عادت کرده بودند این کتاب را هر روزه پس از پایان مکتب و دسین بلوغ و مردی نیز بخوانند (و با به قرائت آن گوش دهند). قرآن «کتاب الکتاب» و مجموعه ادعیه و قانون اعمال دینی و زندگی اجتماعی و رفتار روزانه ایشان شد. مسلمانان به اینکه قرآن را «عاجازه» بدانند غور گرفته بودند و به دیگر سخن آن را کتابی می‌دانستند که کسی نظیر آن را نیاورده و همانندی ندارد و حتی اگر همه انس و جن گرد هم آیند مانند آن را آفریدن نتوانند^۲.

سبک قرآن نفوذ و تأثیر روزی در دنیای عرب اعم از اثر و نظم، و همان نفوذ را لغات قرآن در قه و شریعت اسلامی و تصوف و حتی حکمت «عربی - ایرانی» داشته است. و اصطلاحات ادب و فقه و شریعت و تصوف و حکمت بیشتر در تحت تأثیر لغات قرآن تکوین یافته.

معملاً این اندیشه که همه تعلیمات دینی و اخلاقیات و قوانین حقوقی و فقه اسلامی با تفصیل در قرآن آمده اشتباه است^۳. سیر تکاملی اسلام به قرآن پایان نیافت. گویا تسبیرو - پس از وی - دیگر اسلام‌شناسان ثابت کرده‌اند که اسلام نیز مانند دیگر معضلات دینی در آن واحد به وجود نیامده و لا ینتیر نبوده. اسلام هم مثل دیگر ادیان در طی قرون تکامل یافت و جلای دیگر گونیهای اجتماعی محیط نشو و نما و خویش را منعکس ساخت. بدین سبب قرآن قطعی از منابع بررسی تاریخ اسلام است [۱۳۶]. و به هیچ وجه تنها منبع مطالعه ما در این زمینه نیست. عالمان و فقیهان مسلمان به تدریج، بر پایه قرآن، بسیاری از شئون شریعت اسلامی را به وجود آوردند. و قبل از همه «علم» مربوط به طرق خواندن قرآن یا «علم القرائه» را منظم ساختند. قبلاً در این باره سخن گفته شد^۴.

نظریه و رفتار محمد (ص) و جماعت پیروی اسلامی، نسبت به فنان پاهمان موضوع دینی

۱- «مسلمانان بعد از اسلام و افروان سلطان بعدی دهشتن نیست به افراد دیگر از ادعا مثلا حبشان و منولان و غیره ابراز می‌داشتند در کفر و کفرهای اسلامی افریقایان سیاه پوست - اگر برده نبوده مسلمان می‌بودند - به هیچ وجه مورد تهنیت واقع نمی‌شدند. و با برده‌گان سیاه پوست همان رفتاری می‌شد که با برده‌گان دیگر افروان و سرای آزاد برده‌گان هیچ فتنی قائل نبوده». ۲- قرآن سوره ۱۰، ۲۲ و سوره ۱۷، ۱۸، ۸۸. «اللّٰهُ اَشَدُّ اِجْتِمَاعًا مِنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ عَلٰی اَنْ يَّهْتَفُوا بِمَنْ يَّهْتَفِي بِهِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ مِنْ خَلْقِ الْمَلٰٓئِكَةِ». ۳- در این باره رجوع شود به کتابچه ای. یو. کراچکوسکی به ترجمه قرآن وی. س. ۶۵۴. ۴- رجوع شود به سابق، حسن فصل.

و پادشاهی و مناسبات پنهان بایر و اندک دیگر ادیان بر حسب موضوع و احوال و زمان و مکان تغییر می یافت... برخی از وحی‌ها بطور موقت بر محمد (ص) نازل شده بوده و بر اثر وحی‌های بعدی نسخ شده است.^۱ از اینجا ضرورتی پدید آمد تا بدانند کدام يك از احکام و دستورات قرآن را باید «ناسخ» و کدام يك را «منسوخ» شمرد (نسخ کلماتی است عربی، که یکی از معانیش «لغو و نقض» است). زبدین ثابت برای روشن کردن این نکته کوششی بعمل نیاورد و در متن رسمی قرآن همه وحی‌ها را وارد کرد. به تند بیج يك رشته دیگر از علوم اسلامی نیز به نام «علم التاسخ» و «المنسوخ» تکوین یافت. این علم قط شاخه‌ای از رشته و سبتری از شریعت اسلامی است که «علم التفسیر» نام دارد و هدف آن تدوین تمیز و تفسیر قرآن است از لحاظ واقعی و ظنی و الهیات. عبدالعزیز عباس پسر هم پیامبر بانی علم تفسیر شمرده می‌شود [۱۲۷]. و مفسران بعدی وی را مرجعی نافذالکلمه و معتبر محسوب می‌داشتند. علم تفسیر از قرن دوم هجری و در قرون بعد ترقی وافر کرد. تألیفات مربوط به تفسیر فراوان است. در میان مفسران سنی معتبرترین و مشهورترین آنان را به شرح زیر نام می‌بریم:

۱- طبری (محمد بن جریر - ۲۲۴ تا ۳۲۱ هـ)، که اصلاً ایرانی و از مردم طبرستان بوده، مورخ نامی و فقیه. «تفسیر قرآن» وی «فوق العاده اساسی و وسیع است»^۲ و مجموعه‌ای است از آنچه قبل از زمان او در زمینه تفسیر تألیف شده و مورد قبول عامه بوده.^۳

۲- ثعالی (ابو اسحق احمد بن محمد البیضاوری - فقیه، از مکب ضاعی، وفات به سال ۴۲۸ هـ) مؤلف و کتاب‌الکشف والیان فی تفسیر القرآن.^۴

۳- زمخشری (ابو القاسم محمود بن عمر - ۴۶۷ تا ۵۳۸ هـ) فرزند خواهرم بوده و مؤلف تفسیر «الکشاف عن حقایق التزیل» است. گرچه زمخشری معتزلی^۵ بوده با این حال تفسیر وی مورد قبول سنیان است و آن را با اصلاحاتی که خود - موافق با روح اهل سنت و جماعت - بعمل آوردند پذیرفتند. مثلاً عبارت «مدح غلای را که قرآن را خلق کرد» (خلق) را تغییر داده به جای «خلق» و «ازل» (بنی‌فروغستاد) گفتارند.^۶ زمخشری به‌ویژه علیه تفسیر [رخ‌ای از آیات] قرآن به‌صورتی که منتهی به «تشیع» شود مبارزه می‌کند.

۴- بیضاوی (عبدالعزیز عمر - وفات بین ۴۸۱ هـ تا ۵۷۱ هـ) ایرانی بوده و فرزند قاضی -

۱- رجوع خود بخوان سوره ۱۰۲ آیه ۱۰۰ و ۱۰۱ که ما (مجادله) آیه‌ای را نسخ می‌کنیم و یا می‌فرماییم که آن را فراموش کنید، آیه‌ای دیگر و یا ممانعتان می‌آوریم. «ما نسخ من آیه او نساها» فان یحیر منها لومنتها، الم یعلم ان الله علی کل شیه قاهر. ۲- C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I, 163.

۳- چاپ کامل آن در ۳ جلد، طاهر، ۱۳۳۵ و ۱۳۵۲ و رساله‌ای بعد. ۴- Th. Nöldeke, "Geschichte des Qorans" ص ۷۶ هـ چاپ W. Nassau - Lees، کتکت، ۱۸۵۶ و ۱۸۵۹، ۲ جلد و همچنین چاپ طاهر ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ و ۱۳۸۹ (۱۸۸۹) هـ چاپ دربار و مترجم رجوع خود به فصل هشتم این کتاب.

اقتضاء للدرس. تفسیر وی تحت عنوان «انوارالتزیل واسرارالتأویل» بر پایه «کشاف» زمخشری و بسیاری منابع دیگر تألیف شده. نلکه در دهانه تفسیر یضادی^۱ چنین می گوید: «اکنون میان این تفسیر را بهتر از همه و تقریباً مقتضی می دانند. بزرگترین امتیاز آن این است که مطالب فراوان بصورت فشرده و موجز و متقنی در آن تمرکز یافته. ولی علم دقت، کمبود بزرگ آن است و در هیچ یک از رشته هایی که بحث می کند کامل نیست، اهم از تفسیر تاریخی و فرهنگ لغات و نحو و منطق الجدل و اشاعه و غیره»^۲.

۵- رازی (فخرالدین رازی - متوفی بمسال ۶۰۶ هـ) ایرانی عالم بهعارف زمان خویش. یکی از تألیفات وی تفسیر قرآن است تحت عنوان «مفاتیح الغیب» و «تفسیر الکبیر». این تفسیر گرایش ضد معتزلی و در همین حال ضد ظاهری دارد. به دیگر سخن علیه جریان عقلی و استعجابی دشریعت و همچنین افراط قشربون است^۳.

۶ و ۷- دوتن از عالمان مصری به نام المصطی (جلال الدین - متوفی بمسال ۸۶۴ هـ) و شاگرد وی به نام السیوطی (جلال الدین - متوفی بمسال ۹۱۱ هـ). عالم اولی کتاب «تفسیر - الجلالین» را آغاز و دومی آن را به پایان رسانید^۴. گفته از این سیوطی کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» را که مقدمه گونه ای است بر تفسیر قرآن تألیف کرده^۵.

در دهانه تفسیرهای شیعیان و مفسران شیعی منتخب در فصل ویژه مربوط به تشیع سخن خواهد رفت^۶.

«تأویل» - یا تعبیر کلام مجید بر حسب ابهام - در تفسیر قرآن مقام خاصی دارد. این گونه تعبیر را بسیاری از مؤلفان شبه و صوفیان مسلمان به کار بسته اند. از میان مفسران اخیر الذکر این العریبی (محبی الدین محمد بن علی الاندلسی، ۵۶۱ تا ۶۳۸ هـ) صوفی نامی معتقد به وحدت وجود از همگان ممتاز است^۷. دشمار ۱۵ اثر وی که به دست ما رسیده یکی هم «کتاب التفسیر» است که به قول ل. بروکلمان: «تفسیر قرآن را از نظر گاه صوفیه نوشته است»^۸. در این کتاب تأویل قرآن بعد اعلی رسیده است. مثلاً سوره ۱۲ قرآن که حاوی داستان نورات در دهانه

۱- جاهای تردیدی متن وجود دارد. Beldhawil Commentaries in Coraam. ed. H. O. Fleischer. Lipsia, 1848 - 1848. 2. T. T. بروکلمان تحت عنوان «النهج» در دائرة المعارف اسلامی می توان یافت. ۲- Th. Nöldeke. ۳- «Geschichte des Qorans» ۴- چاپ ۱۲۰۷ تا ۱۲۰۹ هـ. و همچنین دیگر جاهای شرقی. در دهانه ۵- در دهانه خود به فصل پنجم. ۶- جاهای شرقی آن بسیار است (۱۷۱۱ هـ چاپ) و از آن جمله ۷- جاهای ۱۲۰۵ سال ۱۲۰۵ و ۱۲۰۸ هـ. ۸- در دهانه در کلک ۱۲۸۲-۱۲۸۲ هـ تحت عنوان انگلیسی. Soyutl's Itqan... ed. by Mawlawies Basheer od-deen and Noor ol-haqq. ۱۲۷۸ تا ۱۲۰۶ هـ. ۹- در دهانه خود به فصل ۱۰. ۱۰- در دهانه در فصل ۱۲ فصل فرسخ در دهانه است. C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Literatur. T. I, 442.

یوسف است، همچون قاضی مبارزه خصایص گوناگون روح انسانی توجیه و تئوئیس شده، و بطرب نماینده تفکر، و یوسف قلب حساس، و ده براند اونسایفه پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری معرفی شده‌اند...

همه تألیفهای پیش گفته در تفسیر قرآن به زبان عربی نوشته شده. و حال آنکه بسیاری از مؤلفان این تفاسیر ایرانی بوده‌اند.

اصل نسخه خطی قرآن عثمان مدست ما نرسیده - و حال آنکه بسیاری از نسخ که گویی و اصل قرآن عثمانی بوده و لکنهای تیره لایه خور عثمانی بر آن دیده می‌شده. درجهان قرار گرفته بوده است. این لکنهای خون را برخی از مؤلفان متظاهر به پاراسای جعل کرده بودند. یکی از فرآنها که اثر معمول خور عثمان هم بر آن هست و فعلاً خیلی قدیم است در مسجد خواجه احمد سرقت وجود داشته و مورد احترام مؤمنان بوده. اکنون قرآن مزبور به کتابخانه انستیتی شرقشناسی فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان منتقل شده. برخی نسخ خطی قرآن که مربوط به قرنها اول و دوم هجری است محفوظ مانده. ولی نسخ خطی قرنها بعدی بسیار است.

چاپهای سنگی و سری قرآن که در مشرق زمین بعمل آمده ارادان است. از آنجایی که ترجمه قرآن از زبان عربی - که کتاب مجید به آن زبان «نازل» شده کار خطایستندهای شمرده نمی‌گشت، اصل قرآن طبع می‌شده و گاهی حواشی به زبانهای دیگر (فارسی، ترکی) که تاحقی جایگزین ترجمه بوده بدان منظم می‌گردیده. در بسیاری از چاپهای سنگی شرقی متن عربی و ترجمه کلمه به کلمه (عرباً همه کلمات عربی) به صورت دیز (به استای کلماتی که وارد زبانهای دیگر هم شده) به زبان ناشر (فارسی^۱، ترکی و دیگر زبانهای اقوام ترک، اردو و غیره) آمده است. تا قرن دوازدهم میلادی در کشورهای مسیحی اروپای غربی از افتاد و مضبوط قرآن و اسلام خبری نداشتند. نخستین ترجمه بسیار ناقص قرآن به زبان لاتینی در نیمه اول قرن دوازدهم در شهر تولدو (مسیحه) به دستور پطرس مکرّم (وفات به سال ۱۱۵۶ م) رئیس دیر مشهور کلیونی (فرانسه) به توسط چندین از عربی دانان صورت گرفت (بهائف^۲) شرح زندگی پیامبر تألیف این هشام). در سال ۱۵۴۳ ترجمه مزبور که تا آن زمان به صورت نسخ خطی وجود داشته و معروف بوده به وسیله تئودور بیلیاندر (سوئیس) به ضمیمه رسد و مارتین لوتر (مصلح مذهبی مسیحی) و لیبیل ملانخون مقدمه‌هایی بر آن نوشتند و دوسه مجلد منتشر گشت. از قرن هفدهم تا نوزدهم در اروپای غربی ترجمه‌های بسیار به زبانهای دیگر (آلمانی، هلندی، فرانسه،

انگلیسی و غیره) از قرآن به‌صصل آمد و چاپ شد^۱.

نخستین ترجمه کامل قرآن که منتشر شده و مستقیماً از زبان عربی به‌صصل آمده، ترجمه‌ای است که توسط گئ. س. سابلوکوف (۱۸۰۴- تا ۱۸۸۰ م) استاد فرهنگستان روحانی کازان (تازان) صورت گرفته^۲. ترجمه قدیمترین سوره‌های مکیه قرآن توسط آ. ا. کریسکی عربشاس ترجمه دوسی به‌صصل آمده^۳. تازه‌ترین و کامل‌ترین ترجمه دوسی قرآن به‌عظم آکادمیسن ای. بو. کراچکوسکی، بزرگترین عربشاس عصر ما، و دانشمند دوسی - شوروی (۱۸۸۳- ۱۹۵۱ م) تعلق دارد^۴ و پس از مرگ وی چاپ و منتشر شده.

گوستاو فلوگل متن علمی و انتقادی کامل عربی قرآن را تهیه کرده^۵. وی بهترین کشف الایات قرآن را نیز بدون ساخته است^۶.

۱- فهرست این ترجمه با فهرست کتابخانه‌ای درمقاله آ. ا. کریسکی تحت عنوان «درباره تفسیر قرآن و کتبی که برای فهم آن ضروری است» به‌صورت ضمیمه کتاب ر. دوری «تاریخ مختصر اسلام» ص ۱۳۷ - ۱۴۴ منقول است. ضمناً (ص ۱۳۳-۱۳۴) درباره ترجمه‌های دوسی قرآن دربرهای هیجده و نوزدهم، به‌رسم‌رفته.

۲- کازان (۱۸۷۹) ۱۸۷۹، چاپ دوم، تازان ۱۸۹۶. هر دو چاپ خط حاوی ترجمه دوسی است. چاپ سوم، تازان، ۱۹۰۷ متن مصری و ترجمه دوسی، و در مقابل هر صفحه اصل که س. سابلوکوف «تاسیم» ترجمه قرآن را که گویای از فهرست موضوعات مطروح است با ترجمه دوسی منتشر کرده (تازان ۱۸۹۸، ۱۸۷۹) این کتاب را ای. بو. کراچکوسکی پس از ارج فیهاده (در تاریخ عرب شناسی دوسی، ص ۱۸۳) ۴- آ. ا. کریسکی «دوسی درباره قرآن» سکوه، ۱۹۱۲ (چاپ سنگی) ۳- قرآن ترجمه و حواشی ای. بو. کراچکوسکی، تحت نظارت و. ای. لمپایه سکوه، ۱۹۶۳.

۴- هسچاپ اول آن در سال ۱۸۴۴ در لایپزیکه چاپ و منتشر شده. بهترین چاپ‌زمان ما چاپ دسی مصری است که از دوی قدیمترین نسخ خطی به‌صصل آمده (لایپزیکه ۱۳۳۷ ع. ق. - ۱۹۱۹ م).

۵- چاپ اول در سال ۱۸۴۲ در لایپزیکه با عناوین لاتینی منتشر شده Concordantiae Corani arabice, ad litterarum ordinem et verborum radices.

و پس از آن مجدداً به‌چاپ رسیده.



منابع حقوق اسلامی

در آغاز کار دو جماعت اسلامی فقط قرآن مبنا و منبع تعلیمات دینی و در همین حال حقوقی بوده. ولی چیزی نگذشت که در دوران فتوحات بزرگ اعراب (از ۶۳۲ تا ۷۵۱ م) این منبع کثافت نیازمندیها را نداد (۱۲۸)، و سرچشمه دیگری یعنی «سنت» نیز به سوازیات آن محلی را اشغال کرد.

در دههٔ معالک آسیای مقدم و بانه و شمال افریقا که اعراب (از سال ۱۱ تا ۵۱۳۴) فتح کردند فاتحان جامعه‌ای فرداالی یافتند که دوران اولیهٔ خود را می‌گذرانده و از لحاظ اقتصاد و مناسبات اجتماعی و فرهنگ به مراتب از جامعهٔ قدیمی عربی پیچ و پیچ‌تر و متکامل‌تر بوده. در سرزمینهای نوگشودهٔ اعراب، مناسبات ارضی و زندگی شهری و قوانین ملکی و مقامات دولتی و شیوهٔ حیات اجتماعی به مراتب مفضل‌تر از اوضاع میهن تازیان بوده. اعراب در سرزمینهای یاد شده با مسائل و نیازمندیهای دوبروشدند که قرآن به آنها پاسخی نمی‌داده (۱۲۹). و چون در آن زمان اعراب هنوز میان جامعهٔ دینی و دولت و دین و سیاست و قانون دینی و حقوق عمومی تمایزی قائل نبودند، بدین سبب فاتحان می‌خواستند که پاسخ به نیازمندیهای زندگی، نیاز - مندیهای راکه از مناسبات اجتماعی نوین ناشی می‌شد، بر پایهٔ دین و تفاذ کلمهٔ آن مبتنی سازند. و هم در آن زمان به سنت (سخنانی که محمد (ص) گفته بوده و یا اعمال وی که در زمان حیات از او صادر شده بوده) استناد می‌کردند. و ضمناً از جعل اخبار نیز خودداری نمی‌نمودند (۱۳۰). بدین طریق انکار انکار و سنت اسلامی پدید آمد.

کلمهٔ عربی «سنت» (بالسنة) که جمع آن «سنن» است، نخست به معنی «راه و جهت حرکت» (که باید در آن جهت ره سپرد) بوده و به طور مجاز به رسم و عادت که از پیشینیان مانده و اطلاق می‌شده. در هرستان پیش از اسلام مجموع دستورات اخلاقی و حقوقی غیرمکتوب (یعنی

حقوق معموله در جامعه پادشاهی و عیثی (عربستان شمالی) را بدین نام می‌خواندند. پس از پیدایش جامعه طبقاتی و اسلام سنت عهد جاهلیت نقض شد و انقلابات سنت نوین اسلامی جای آن را گرفت. و اگر هم دست جدید اسلامی چیزی از سنت قدیمه جاهلیت اهراب وارد شده، به صورتی بوده که گویی پیامبر (ص) خود چنین فرموده. زنان پس، پس از فتوحات بزرگ اهراب، بسیاری از عناصر نصاری و یهود و زرتشتی که خود از حقوق روم شرقی و ایران عهد ساسانی بهوام گرفته شده بود، وارد سنت اسلامی گشت. ولی دداین مورد هم الحاق به صورتی بوده که گویی این قواعد و سنن از پیامبر ناشی شده است (۱۴۱).

نیازمندهای اصلی که موجب تکوین سنت اسلامی گشت جنبه قضایی داشته. بهاین معنی که می‌بایست بگذشته موازین حقوق عمومی و جزائی و مالی و خانوادگی بهوجود آید که ممکن نبود فقط بهسنت قرآن مستند گردد. بدین سبب محتوای اصلی سنت اسلامی همانا مسائل حقوقی است.

سنت اسلامی بر پایه احادیث فراوان بنا شده. معنی نخستین کلمه «حدیث» (جمع عربی آن، «احادیث» از «حدیث») «غیر و داستان» و یا - بمعنی محدودتر - «نقل قول» بوده. ولی معنی ویژه اصطلاحی حدیث عبارت است از روایت اقوال و یا افعال محمد پیامبر (ص) (۱۳۲). از احادیث، احکام حقوقی و تشریفات دینی و قواعد مربوط به پاکی از لحاظ دینی و مقررات راجع بهغذایا و موازین اخلاقی و رفتار شخص مؤمن در زندگی و شیوه حیات روزمره استنتاج می‌شده. غالباً طرز به کار بستن فلان و یا همان حکم قرآن را نیز، بر حسب احادیثی، که به نحوی از انحاء، با متن قرآن مربوط بوده‌اند معین می‌کردند. در همین حال بعضی احادیث جنبه تاریخی داشته‌اند و متضمن جزئیاتی از زندگی محمد (ص) و یا صحابه و یا مهاجران مکی، یا انصار مدنی بوده است. در قسرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم و سوم هجری) بر بنیای این احادیث و کتب المذاهی درباره غزوات و لشکر کشیهای محمد (ص) و اصحاب وی^۱ که گونه‌ای ویژه از تألیفات تاریخی متقدم و همچنین شرح زندگی پیامبر بفرمان عربی بوده، پدید آمد. بدین قرار بخشی از احادیث، یکی از منابع تاریخ صدر اسلام بوده است - منبعی که باید با احتیاط و نظر انتقادی محض از آن استفاده شود.

حافظان و ناقلان حدیث، در درجه اول، صحابه پیامبر بودند - یعنی خویشاوندان و دوستان و هم‌زمان او - که پس از مرگ وی بیشتر در مکه زندگی می‌کردند. مانند، عمر بن الخطاب و پس از عبدالله بن عمر (۱۳۳) (شرفی به سال ۵۷۲) و علی بن ابی طالب (ع) و طلحه و زبیر که از صحابه

۱- از این کتب «کتاب الطاری» و «الذی» (اسوه‌های مسلمانان، ص ۱۳۰ و ۲۰۸) اهمیت خاصی دارد (ب) فهرست کتب رجوع شود.

مشهور بودند و ابوهریره [۱۳۴] از صحابه که شهرتی عظیم داشت (متوفی به سال ۵۸ هـ و ۸۰۰ ش) شاگرد دلفته و ناقل ۳۵۰۰ حدیث شمرده می‌شده؛ و یکی از فاتحان ایران به نام عبدالله بن عامر (متوفی به سال ۶۰ هـ) و عبدالله بن مسعود عالم قرآن (متوفی به سال ۴۳ هـ) که ناقل ۸۲۸ حدیث شناخته شده و کتاب پیامبر و منشی قرآن زید بن ثابت و عایشه بیوه پیامبر (متوفی به سال ۵۹ هـ که ناقل ۱۲۱۰ حدیث شمرده می‌شده).

بسیاری از دیگر هم‌زمان و با هم‌معاصران پیامبر نیز حافظ و ناقل احادیث شمرده می‌شدند. پس از ایشان شاگردان (تابع) که جمع آن «تابعون» است و شاگردان شاگردان ایشان حافظان و ناقلان حدیث محسوب می‌گردیدند. از میان گردآورندگان حدیث نسلهای بعدی عامر بن شراحیل الشمی (متوفی به سال ۱۰۵ هـ) و عروه بن زبیر (متوفی به سال ۹۶ هـ) و شاگرد او محمد الزهري (متوفی به سال ۱۲۵ هـ) و وهبن بنه (متوفی به سال ۱۱۰ هـ) و موسی بن عقیبه (متوفی به سال ۱۴۱ هـ) و غیره از همگان مشهورترند. اینان زندگی خویش را وقف جستجو و گردآوری احادیث کردند. مثلاً الشمی گویا از ۵۰۰ تن از صحابه پرسش بعمل آورده، احادیث بسیار از ایشان به دست آورد. حفظ و گردآوری احادیث در آغاز به‌طور شفاهی بعمل آمد و به‌حافظه سپرده می‌شد. بعدها احادیث را بر پوست نوشتند و مجموعه‌هایی از آن تشکیل دادند. گردآورندگان متخصص و عالمان به‌علم حدیث را «محدث» خواندند. محققان اروپایی اسلام‌شناسی، اینان را تراپیستونالیست یا «سنت‌گرا» می‌نامند.

همچنانکه مطالعه قرآن علم تفسیر را بوجود آورد، گردآوری و بررسی احادیث نیز علم حدیث را پدید آورد. و بر پایه این دو رشته تألیفات دینی، الهیات و حقوق بنی دوشعبه علوم دینی اسلامی یا شریعت تدوین یافت. ضمناً باید گفت که مدنی مدید الهیات و حقوق اسلامی از هم جدا نبوده و تفاوت بارزی میان آن دو نبود. در زمینه مطالعه علمی و انتقادی احادیث و سنت و تاریخ آن، ایگانی گولدسیر مجارستانی و اسنوک هورگروبه هلندی بیش از دیگران کار کرده نتیجه گرفته‌اند.^۱

در آغاز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سه مکتب «علم الاحادیث» نکوین پایه بوده، به‌شرح زیر: یکی مکتب مدنی (که عروه بن زبیر و الزهري بدان تعلق داشتند) دیگر مکتب عراقی (در کوفه که الشمی ساکن آن بوده) و دیگر مکتب شامی (در دمشق). مکتب مدنی بیش

۱- از آنکه زبیر که از صحابه مشهور بوده و برادر عبدالله بن زبیر دشمن امویان و نه حلیه (در سال ۷۳ هـ خلافت) از طرف مادر نوه ابوبکر و خواهرزاده عایشه بود. ۲- رجوع خود به‌صصل سوم. ۳- رجوع خود به ۱۰ Goldziher. "Muhammedanische Studien" T. II خود به ۱۰ C. Snouck Hurgronje "le droit musulman" th. jaynaboli. Hadith.

از آن دو دیگر، پیرو ایمان محکم و پایدار سنن زمان محمد (ص) و چهار خطبه اول (خطبای راشدین) بوده و بیش از دو مکتب دیگر نسبت به احادیث مربوط به شرح زندگی محمد (ص) و غزوات وی اظهار علاقه می‌کرده. ولی نمایندگان این مکتب، مؤلف نخستین کتابی که به‌طور متقن و مرتب در شرح زندگی پیامبر محمد (ص) نوشته شده بود، یعنی محمد بن اسحق را به اتهام ارتداد و فتنه‌ی بودن، از مدینه بیرون کردند^۱. کمال مطلوب نمایندگان مکتب مدنی حکومت دینی بوده و از آن دفاع می‌کردند و با خطبای اموی و روح غیر دینی سیاست و شیوه حکومت آسمان مخالف بودند.

طبق رسم و سنتی که پدید آمده استوار گشته بود، حدیث می‌بایست از دو بخش مرکب باشد: ۱/ «استاد» (کلمه‌ی عربی که معنی آن «نیکه‌گاه» است) یعنی بر شمردن ناقلان حدیث منظور و ۲/ «متن» یعنی محتوای حدیث. ساختمان حدیث به‌تدریج به‌تدریج شرح زهر سوده. نخست اینکه نقل «استاد» حتمی است. مثلاً «آ» می‌گوید که: گفت مرا «ب» به نقل از سخنان «ج» و بوی گفته بود «د» و به‌طور غیر فاده بود «ه» و برای او نقل کرده بود «و» که از رسول خدا (ص) شنیده بود که چنین و چنان گفت. «و» یا اینکه: «گفت که دیدم چگونه پیامبر صلی‌الله علیه‌وآله در فلان مورد چنین و چنان کرده». پس از «استاد» نوبت «متن» یعنی داستان فلان یا همان سخنان و یا عمل پیامبر (ص) بوده^۲.

محدثان سنت گرا (تراذیب‌نالیست) مسلمان از گوناگونی انتقاد در مورد صحت و اعتبار احادیث به‌طور نبودند. ولی این «انتقاد» کاملاً مشروط و منقذ به‌بودی بوده و بدیهی است که به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند محققان روزگاو مارا واضی و قانع سازد. هم در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) معیار زیر برای تشخیص صحت و اصالت احادیث پدید آمد: «استاد» حدیث می‌بایست سلسله‌ای متصل از ناقلان را تشکیل دهد و ناقلان مزبور کسان مشهور باشند و شهر نشان لکندار نشد باشد و مؤمن و فاضل احترام و صالح و دانشگر باشند. ناقلان را با کلمه «درجال» (که مفرد آن «رجل» است) تمییه می‌کردند. رسیدگی به‌صحت و سقم گفته‌های ناقلان اصطلاحاً «الجرح والتعديل» خوانده می‌شد (عربی، به‌معنی «رد گناهان و با تأیید ایشان»). کوشش و گزاینی که برای تشخیص ناقلان معتمد و غیر معتمد پدید آمده بود موجب پیدایش شعبی از «علم الاحادیث» گشت که «سنة الرجال» یا علم رجال نامیده می‌شد و کتابها و راهنماهای ویژه‌ای که «طبقات» نامیده می‌شد، و تذکره‌ی حیات همه‌ی صحابه‌ی نلی و شاگردان ایشان و معاصرین محمد (ص) و دیگر ناقلان حدیث را به‌ترتیب حروف نهجی و طبقات شامل بوده، به‌وجود آمد.

۱- درباره‌ی صدیقین به‌صل هشتم این کتاب رجوع شود. ۲- درباره‌ی منافیا رجوع شود ۱۴

از این جمله است کتاب مشهور «طبقات» ابن سعد (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) و کتاب «استانفا» فی معرفة الصحابة ابن اثیر^۱ مؤلف نامی «الکامل فی التاریخ» و غیره. راجعاً به کتب حاوی اعتبار مربوط به وضعفاء یعنی آن دسته از ناقلان که قابل اعتماد نیستند نیز از این نوع است.

هر قلند ناقل حدیث - و به خصوص ناقلی که در سلسله واسطه آخر بوده (یعنی متقدمتر باشد) - بیشتر مورد وثوق باشد، حدیثی که از آن شخص نقل شده معتبرتر شمرده می‌شود. مثلاً عدم اعتماد به حدیثی که از ابوهریره یا عایشه (۱۳۵) نقل شده بوده محال شمرده می‌شده. غرضاً این نکته را که ممکن است بعدها به اشخاص معتقد احادیث مجعول - احادیثی که در واقع ایشان نقل نکرده باشد - نسبت داده شده باشد نادیده می‌گرفتند. در موردی که به واسطه اعتماد بوده، حتی نامربوط بودن مفاد حدیث - مثلاً اشتباهات بارز تاریخی آن - مورد توجه واقع نمی‌شده. مثلاً به محمد (ص) حدیثی نسبت داده می‌شده که مؤمنان باید به گرمابه روند (۱۳۶) و حال آنکه همه می‌دانستند که در زمان پیامبر اسلام (ص) تازیان از گرمابه خبری نداشتند، و فقط پس از فتح ایالات رومیه و صحرای (بیزانس) از وجود آن اطلاع حاصل کردند. به ندرت صحت حدیث، به انگیزی مضمون آن، انکار می‌شده، ولی فقط در موردی که مفاد حدیث از لحاظ معتقدات کیش و فقه اسلامی که در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) متون گشته غیر قابل قبول بوده، و یا وقتی که مضمون حدیث با احادیثی در موضوع مشابه تناقض پیدا می‌کرده این انکار صورت می‌گرفته.

همینا احادیث از لحاظ ارج و ارزش همانند ویرار شمرده نمی‌شدند. و از حیث درجه صحت و اعتبار مفروض (چنانکه تقسیم صحت مشروط و مفید به قبول) به سه دسته تقسیم می‌شدند، به شرح زیر: اگر سلسله ناقلان حدیث به هیچ وجه مسود شده و تردید نبوده، چنین حدیثی «صحیح» نامیده می‌شده. اگر در سلسله ناقلان حدیث نقایصی وجود داشته، مثلاً یکی از کسانی که در اسناد آمده بودند چندان شهرت نداشته و یا عده‌ای از محدثان در صحت اقوال او شک داشتند و یا در سلسله ناقلان افتادگی وجود داشته (مثلاً «الف» گوید: «ب» گفت و «ب» و «ب» گفت شخصی از قول «ج» ...) چنین حدیثی با اینکه واجد ارزش و اعتبار کامل شمرده نمی‌شده، همینا قبولش داشتند. این گونه احادیث را «حسن» (نیکو) می‌گفتند. و سرانجام اگر در سلسله ناقلان حدیث کسانی بودم‌اند که از نظر اعتماد و ایمانشان قابل قبول نبوده و یا از لحاظ شهرت اخلاقی مردود بوده‌اند، چنین حدیثی بی اعتبار و یا به اصطلاح «ضعیف» نامیده می‌شده.

حدیثی که سلسله ناقلان آن بلاطرح بوده «متصل» خوانده می‌شده و حدیثی را که در سلسله ناقلان آن افتادگی‌هایی وجود داشت (به ویژه اگر نام ناقل نسل دوم، یعنی اسم شاگرد فلان

با یهمان صحابه نایمه بوده) «مطلع» می‌خواندند. اگر در اسناد حدیث نام شاگرد یا «تابع» منقول بوده، ولی معلوم نبوده که وی حدیث را از کدام یک از اصحاب شنیده، چنین حدیثی «مرسل» (دراز افتادگی) خوانده می‌شده.

همه احادیث به اقوال و با افعال پیامبر (ص) منکی نبوده. احادیثی که به پیامبر می‌رسیدند «مرفوع» و احادیثی که در آنها به اقوال و با افعال اصحاب استاد و اشاره شده «موقوف» و احادیثی که به گفته «تابعان» بنی نخستین نسل شاگردان اصحاب منکی بوده‌اند «منطرح» نامیده می‌شدند. احادیث اخیرالذکر (و احادیث «مرسل» را هم) برخی از علماء و فقها قبول داشتند و برخی نه.

سلسله ناقلان در صورتی که به آخرین (مقدمترین) ناقل و یا به پیغمبر سخن به یکی از صحابه یا پیامبر برسد «طریق» (که جمع عربی آن «طرقه» است) نامیده می‌شود. اگر حدیث واحدی از چند «طریق» نقل شده باشد یعنی در عین حال به چند تن از صحابه برسد «متواتر» خوانده می‌شده. حدیثی که به سه تن از صحابه برسد «مشهور» و در صورتی به دو تن برسد «مزیز» و اگر به یک تن برسد «واحد» نامیده می‌شده.

بهترین احادیث آنهایی بودند که نقل آنها از چند «طریق» صورت گرفته بوده. یعنی درباره آنها — نه یک سلسله ناقلان که به یک تن از صحابه می‌رسیده بلکه — چندین سلسله ناقلان سخن گفته و به صحابه مختلف می‌رسیده.

قدیمترین مجموعه‌های احادیث از روی «طریق» مدون گشته‌بوده، یعنی به ترتیب حروف نهجی صحابه یا پیامبر بر شمرده می‌شده و ذیل نام هر یک احادیثی که از او منقول بوده ذکر می‌شده. این نوع مجموعه‌های احادیث «مسند» نامیده می‌شده. مجموعه احادیث مسند از روی اصل «علی‌الرجال» یعنی ترتیب احادیث بر حسب اسمی آخرین (قدیمترین) ناقلان تدوین می‌شده. از مجموعه‌های احادیث پیش گفته — یعنی از نوع اخیرالذکر — که دو دست است، آنچه مشهورتر است دو کتاب است. یکی «الوسطانی‌الحديث» تألیف مالک بن انس (متوفی به سال ۱۷۹ هـ) مؤسس مطبع مالکی^۱. در این مجموعه ۱۷۰۰ حدیث وجود داشته که مالک صحت و اعتبار آنها را تصدیق کرده. البته شیوه‌های انتقادی وی همان بوده که پیشتر درباره آن سخن رفت. مجموعه دیگر به نام «مسند» تألیف اسام احمد بن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) است. وی مؤسس مطبع حنبلی است و کتاب «مسند» او حاوی بیش از ۳۰۰۰ حدیث است.^۲

۱- درباره منابع این ملای آثار گفتار مفصل بهم درجوع شود. ۲- درباره جاهای مختلف به نظر — کتابخانه‌های قبل مربوط درجوع شود.

معهذا مجموعه‌های متأخرتر که «مصحف» نامیده می‌شدند مقبولت عامه و اشاعه بیشتری یافتند. دداین مجموعه‌ها احادیث نمازروی نامهای ناقلان، بلکه برحسب موضوع یا به اصطلاح «علی‌الابواب» تنظیم شده‌اند. بخشهای موضوعی «ابواب» نامیده می‌شوند (هری، که جمع «باب» است به معنی «فصل» و «بخش»). فزاین مجموعه‌ها معتبرتر از همه شش کتاب است. و بدین سبب «الکبالت» نامیده می‌شوند^۱ و در میان مسلمانان سنی مذهب بسیار شایعند.^۲ اکنون شرح مجموعه‌های مزبور:

۱- «الجامع‌الصحيح» یا، باختصار، «الصحيح» تصنیف ابو عبدالله محمد البخاری (۱۹۵ تا ۲۵۷هـ). این مجموعه از مجموعه‌های اولیه استادانه‌تر تنظیم شده‌است. مؤلف نه تنها احادیثی را که مربوط به قانونگذاری و نشر فرائد دینی بوده - و معاصران بیشتر بدان علاقه‌مند بوده‌اند - گرد آورده به ابواب موضوعی تقسیم نموده، بلکه با احادیث مربوط به شرح زندگی پیامبر و صحابه وی و حتی مطالب تاریخی و نژادی زمان پیامبر نیز چنین کرده است.

مؤلف تاحدی نظر انتقادی ابراز داشته، ولی البته بعضی مشروطی که این کلمه در محیط آن روزی اسلامی داشته. به گشت او، وی در حدود ۶۰۰ هزار حدیث گرد آورد ولی از آن میان فقط ۷۲۵۰ حدیث را حقیقی دانسته در مجموعه خود آورد - بقی اندکی بیش از يك دود را - این مجموعه بعدها در جهان اسلام اعتبار عظیمی کسب کرد و بارها در مرقذ زمین تجدید چاپ شد.

۲- مجموعه‌های تحت عنوان «الصحيح» گرد آورده مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۲-۲۶۲هـ) به همین قدر مورد قبول عامه قرار گرفت. مصنف در ۳۰۰ هزار حدیث تجدید نظر کرد و فقط ۱۲ هزار از آنها بقی چهار دود را معبر شناخت.

هر دو مجموعه پیش گفته معتبر و موثق شمرده می‌شوند.

۳- «سنن» ابن ماجه قزوینی (متوفی به سال ۲۷۳هـ)

۴- مجموعه ابوداود سجستانی (متوفی به سال ۲۷۵هـ) در تحت همان عنوان «سنن».

۵- «الجامع‌الكبير» محمد ترمذی (متوفی به سال ۲۷۹هـ).

۶- «سنن» تصنیف نسائی (متوفی به سال ۳۰۳هـ) که شاگرد ابوداود و از مردم شهر نسا (نزد يك عشق آباد کنونی) بوده.

شش مجموعه بالا بیش از کتب دیگر حدیث در میان سنیان اشاعه یافته و مورد تصدیق ایشان است و معتبرشان می‌شمارند. ولی باید بگوئیم که چهار کتاب آخری از لحاظ تنظیم و

۱- درباره چاپهای مختلف و صورت کتابخانه‌ای رجوع شود. ۲- درباره احادیث نیمه‌بنا به فصل دوم این کتاب رجوع شود.

بیان از دو مجموعه نخستین - بنی مجموعه‌های بخاری و مسلم که «صحبین» نامیده می‌شوند - ابتدایی‌ترینند. یکی از وجوه تفاوت چهار کتاب اخیر الذکر آن است که مصنفان آنها هر حدیثی را که دلیل متنی و غیر قابل بحثی بر کتب آن وجود نداشته باشد، صحیح می‌دانند. بعدیگر سخن مصنفان چهار کتاب مذکور در جمع‌آوری احادیث، بهر آن کسراژ دومصنف اول روح انتقاد را - حتی به معنی مشروط قدیمی آن - به کسار بستند. گذشته از این مصنفان چهار گانه مزبور تقریباً قطعی با احادیث مربوط به تذکرة تشریفات مذهبی و قانون نگداری علاقه‌مند بوده‌اند و احادیث مربوط به تذکرة حیات و تاریخ مورد نظر ایشان نبوده بدین سبب اگر دو مجموعه اول تا حدی جزو منابع تاریخی شمرده می‌شوند، در مورد چهار مجموعه اخیر الذکر این صفت به حداقل صادق است. علاقه مصنفان این مجموعه‌ها صرفاً علمی بوده؛ یعنی لازم نبود مشخص شود که از جمله فواید قضائی و یا موازین زندگی روزمره کدام جایز است و کدام جایز نیست. مثلاً آنچه مربوط به تشریفات دینی و خودک و پوشاک و مناسبات بین افراد و عقد پیمانهای خرید و فروش و ملکیت بندگان و غیره می‌شده مورد علاقه ایشان بوده است.

گذشته از این شش مجموعه، کتب بسیار دیگری که کمتر مقبول عامه هست و وجود دارد. چنانکه پیش گفتیم شرایط وشبوة انتقاد محدثان به هیچ وجه از پیدایش و اشاعه احادیث مجعول ممانعت نمی‌کرده. به ویژه چون جستجوی احادیث تازه و تازه‌تر که بیشتر معلوم نبوده و یا به اصطلاح «طلب الحديث» و سفر به نقاطی که احتمال وجود شاگردان و تابعان صحابه و یا اختلاف ایشان و امکان انحصار از آنان می‌رفته کار غیاپستانهای شمرده می‌شده، و این خود امکان جعل را افزون می‌ساخته. بدین سبب محدثی که می‌خواست فلان حدیث وی مقبول عامه قرار گیرد، همیشه می‌توانست «حدیثی» بسازد و استادی به آن منضم سازد که معتبر شناخته شود. جعل احادیث به حدی شایع بود که معاصران آن زمان از آن اطلاع داشته و سخن می‌گفتند و از آن جمله علمای دینی نافذالکلمه قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم و سوم هجری) مانند مالک بن انس و مسلم و شافعی در این باره سخن گفتند. مهملات اکثر علمای سنی و به ویژه علمای متأخر به تفریب همه احادیث را به استیای آنها می‌که از لحاظ استاد سخت لنگ بوده و یا مضمونشان به بطور بارزی مخالف موازین شریعت بود، قبول داشته می‌پذیرفتند.

دانش معاصر اروپایی (۱۹۳۷) اکثریت قاطع احادیث را غیر موقتی می‌شمارد. اثبات این عقیده را بیشتر مرهون ای. گولدسبرگ می‌باشیم. پس از تفسیر سرزمینهای یزانی و ایران بعدست اعراب ساختن و پرداختن احادیثی که جنبه حقوقی داشته باشد، به سبب لزوم تقوین موازین استوار قضایی در ظمر و خلافت، ضرورت پیدا کرد. فاتحان مابلی بودند بسیاری از موازین حقوقی یزانی و ایران عهد ساسانی را قبول کنند، زیرا که موازین مزبور در جامه خودالی در حال تکوین لعبت حیاتی داشتند. ولی لازم بود بدین منظور موازین مزبور را در نظر توده مؤمنان

همچون احکام و دستورات شفاهی شخص پیامبر - احکامی که به پاری اصحاب محفوظ و نقل شده - جلوه دهند. همین نکته در مورد موازین تشریفات دینی و زندگی روزمره‌ای که مسلمانان از مسیحیان و یهود و زرتشتیان اخذ کرده، همچون احکام پیامبر جلوه‌گر ساخته‌اند، نیز صادق است. گولدنیهر ثابت کرده که عقیده یهود و نصاری مأخوذ از انجیل و کتب مسیح (کسی که کلیسای رومی قبول ندارد) و حتی برخی نظریات فیلسوفان یونان در میان مسلمانان - تحت عنوان و به صورت گفته‌های پیامبر، یعنی به شکل حدیث - شیوع پیدا کرده. همین نکته را می‌باید درباره تصورات صرفاً دینی، درباره بهشت و دوزخ و «رسناخیز» و قیامت مردگان و پیامبران پیش از محمد (ص) و غیره نیز گفت. گولدنیهر می‌گوید که نفوذ مسیحیت و یهودیت و زرتشتیگری و همچنین محیط فرهنگی یزاسر رسودی و قطبی و ایرانی در اسلام پیش از هر رشته‌ای، در زمینه احادیث تجلی کرده.

در جامعه‌ای که جماعت دینی و دولت و دین و سیاست دائماً درهم آمیخته بوده و نهضت‌های اجتماعی و سیاسی در زیر قافله اعتقادات منعی یا فرق دینی جریان می‌یافته، در چنین جامعه‌ای بالتبجه منافع سیاسی نیز موجب جعل احادیث می‌شود. در مبارزه‌ای که بر سر قدرت میان گروه‌های گوناگون (مثلاً طرفداران طلویان و امویان و عباسیان) در گرفته بوده، هر طرفی می‌کوشیده موقع خویش را با سخنانی که گویا زمانی توسط پیامبر گفته شده بوده استوار سازد. ضمناً در این مورد به عقیده شایع نکه می‌کردند که پیامبر (ص) در زمان حیات خویش وقایع تاریخی آینده را پیش‌گویی کرده و لوزش آن وقایع را سنجیده است. زنان پس صوفیان که نمایندگان جریان عرفانی و پارسا نشانه در اسلام بوده و ناهدی روحیات فشرای پایین شهری را منعکس می‌کردند، می‌گفتند که پیامبر ظهور نایر ابری اجشاهی و افزایش ثروت و تجمل و شتمگری و اقوای جهانیه یعنی طبقات حاکمه را پیش‌بینی و پیش‌گویی کرده. احادیثی نیز در ناید این گفته انتشار می‌یافته. بهیچانی که در اسلام آتش مبارزه میان جربانات منعی نیز نومی گردیده و اشعاب فرقه‌های منعی افزایش می‌یافته، علمای سنی احادیثی جعل می‌کردند تا به نام پیامبر و مرتقله را محکوم کنند و می‌گفتند که گویا وی در زمان حیات ظهور این ولنداده‌ها را پیش-گویی کرده (مثلاً خوراج و یاضد یون را) و قبل محکوم نموده است.

احادیث ویژه، گویا حاوی گفته‌های پیامبر، درباره شهرهای مخظی بوده که اعراب مدنی مدید پس از مرگ محمد (ص) فتح کرده بودند. دداین گونه احادیث سخنانی را در وصفات حنه (طبیعی و اقلیمی و غیره) شهرهای مزبور و اخلاق جمیله و دایسان پسانه ساکنان آنها به پیامبر نسبت داده بودند. شکی نیست که این احادیث از طرف سردمداران شهرهای مزبور مدتها پس از فتح بلاد مزبور به عست مسلمانان، ساخته و پسر داخته شده بوده، نا افتخار و حسن شهری در جهان اسلام بهمع زنده این گونه احادیث عادتاً در کتب تاریخ شهرهای اصفهان و

هرات و بلخ و غیره نقل می‌شده.

بنابر این اکثر احادیث، از لحاظ تاریخی نامعتبر و غیر موثقند (به جز احادیث مربوط به شرح زندگی محمد (ص) و صحابه وی). ولی از این سخنان نباید چنین نتیجه گرفت که احادیث به عنوان منبع تاریخی واجد هیچ اهمیتی نبستند. احادیثی که بیشتر در فاصله نیمه دوم قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) و پایان قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) ساخته شده‌اند، منعکس کننده مناسبات اجتماعی و پیشرفتهای تاریخی در سرزمینهای خلافت و نظرهای حقوقی آن زمانند. بنابر این احادیث از لحاظ تاریخ سیر تکامل اجتماعی و دولتی سرزمینهای خلافت، در دوران متقدم کودالیزم، همچون منبعی از منابع واجد اهمیت هستند. حدیث آفرینی جریانی بود که جامعه مسلمانان کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به واسطه و باری آن میراث اجتماعی و حقوقی و عقیدتی فرهنگهای مالک مسخره بیزانس و ایران را، که توسط اعراب گشوده شده بود، جذب کردند.



تدوین فقه اسلامی (سنی)

از لحاظ سیر تکاملی تعلیمات دینی و حقوق اسلامی (و بیشتر برای تکامل حقوقی و کمتر از لحاظ تعلیمات دینی) و همچنین علم حقوق یا «فقه» ، جمل حدیث و گردآوری آن لعبت عظیمی داشته. در جامعه متقدم خودالی خلافت، از قرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) که لایزال اساً و از لحاظ نظری دولتی روحانی بوده، میان جماعت دینی و دولت تفاوت روشنی وجود نداشت. بدین سبب عالمان حرفه‌ای قانون دین (شریعت) یا ققهبان که در آن دوران پدید آمده بودند در عین حال عالم روحانی و فاضی بودند، و توان گفت که بیشتر فاضی بودند و کشر عالم و روحانی. د. ب. ماکدونالد محقق انگلیسی اسلانتاس خاطر نشان می کند که کلمه «فقه» که نخست در زبان عربی بمعنی «دانستن به طور کلی» (مترادف «علم») بسوجه وزان پس مفهوم «دانستن قانون دین» یا «شریعت» را می رسانده و سرانجام بیشتر به وحیل شرعی» یا «به کار بستن موازین دینی و حقوقی در موارد خصوصی» مشابهت داشته و همچنین کلمه «فقه» که از آن مشتق شده بمعنی «آدم تحصیل کرده به طور کلی» و «عالم به علم دین» و «کسی که موازین دینی و حقوقی را در موارد خصوصی به کار می بندد» معنی می داده. بنابراین بهتر است کلمه «فقه» را «قانوندان و عالم به علم دین» ترجمه کنیم. ققهبان نطقه طبقه روحانی بودند که بعدها، به طور قطع، تشکیل یافت.

در آغاز، قرآن یا «کلام الله» تنها منبع و اصل و ریشه تعلیمات دینی و حقوق اسلامی شناخته می شد. هم در زمان امویان ، احادیث اصل دوم تعلیمات دینی و حقوقی اسلامی شناخته شدند. این خود محرکی بود برای گردآوری و ساختن و پرداختن احادیث وزان پس، تحریر و تدوین و مطالعه آن ولی از آنجایی که جمل حدیث و گردآوری احادیث از روی نقشه معینی صورت نمی گرفته، سنت نیز اساس هماهنگ و منظمی نداشته. گذشته از این احادیث

نادر نبودند جوابگوی همه نیازمندیهای عملی و مسائلی که هر روز بر اثر تکامل جامعه قودالی پدید می آمده باشند. و بنابراین «اصل» دوم حقوق اسلامی نیز کافی برای دفع حواجج نبوده. از دیگر سو موازین حقوقی که به صورت اشکال مجبر دینی در می آمدند غرضی - نخواستی بهر روز زمان کهنه می شدند. استاد آ. ا. اشیعت محقق اسلامشناس روسی در این باره چنین می گوید: «این دایرة نزدیک که بالتجبه میان حقوق و دین برقرار شد برای موازین حقوقی مشتم بود. موازین حقوقی، چون به صورت دینی در آمدند (۱۲۸)، نه قابل فسخ بودند و نه قابل تغییر و بالطبع کهنه می شدند زیرا زندگی عملی از آنها پیش می جست و شرایط بالکل نازم می بوجود می آورد که در دوران قدیم ممکن نبود پیشینی شوند. و سرانجام حقوق که با حواجج و لوازم زندگی عملی منطبق نبوده بالضرورة می بایست تعدیل و معنی واقعی خویش را فاندگردد. و واقعاً چنین شد و حقوق اسلامی به چیزی کاملاً انتزاعی و منقطع از زندگی مبدل گشت»^۱ (۱۳۸).

ولی این واقعها بعدها بعد از دوره قودالیزم متکامل وقوع یافت. در زمان امویان و به ویژه در دوران عباسیان چندین نسل قبهان کوشیده مبارزه کردند تا حقوق اسلامی را به صورت جامع و کاملی در آورند که همه پدیدهها و لوازم و نیازمندیهای عملی زندگی اجتماعی را در بر گرفته جوابگوی آنها باشد. عباسیان که می کوشیدند تا در نظر مسلمانان تنها «امیر» - یعنی حکام غیر دینی - نبوده بلکه «امام» - یعنی رهبر روحانی جامعه اسلامی - نیز باشند، از کوشش قبهان در گردآوری و تطبیق سنت حمایت می کردند.

در زمان عباسیان در سه مکتب قبهان که هم در عهد امویان پدید آمده بوده - یعنی مکتب مدنی و عرفانی (در کوفه) و شامی (سوری - در دمشق) مطالعه منظم احادیث آغاز گردید. در جریان کار معلوم شد که قرآن و احادیث نه تنها به بسیاری از مسائل دینی و حقوقی پاسخی نمی دهند بلکه قرآن و احادیث منابعی هستند که استفاده از آنها بسیار دشوار است. نیز به خاطر وجود «ناسخ» در قرآن، و تناقض در حین مقابله برخی از احادیث با بعضی دیگر، قبهان به منظور چاره جویی به تدوین اصل «ناسخ و منسوخ» پرداختند. در نتیجه درباره اینکه کدام جای قرآن را باید «ناسخ» و کدام قسمت را «منسوخ» شمرد تألیفات فراوان پدید آمد.

در مورد احادیث نیز به سبب زندگی تاراضها پرداختند. ولی نظریه تاراض و نسخ، مباحثات و مناقشاتی برانگیخت. و در این میان نمی توانست مکرراً بهشهادت کسی استاد و اشاره کنند و بالتجبه منبع جدید حقوقی ضرورت پیدا کرد.

در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) میان قبهان مفاهیم (سنی) اسلامی دو جریان مخالف

یکدیگر پیدا شد. یکی که اصطلاحاً «اصحاب‌الرأی» (بنی هوانخواهان استنتاج منطقی با عقلی) نامیده می‌شده و بیشتر از پیروان مکتب قتیان شامی (در دمشق - سوریه) و عراقی (در کوفه و زن پس در بصره و بغداد نیز) بودند. بنی افسن قتیان در جاهایی ظاهر شدند که پیش از فتوحات اعراب نیز مناسبات قنودالی در آن نقاط وجود داشته و شهرهای ثروتمند و زندگی پیچ در پیچ شهری و فرهنگی حکمفرما بوده.

بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» و مخالفان ایشان در مسائل دینی و حقوقی در درجه اول، قرآن و سنت را ملاک می‌دانستند. ولی در مواردی که این دو «اصل» و دو رشته نخستین حقوق اسلامی، پاسخگوی مسائل نازدهی که زندگی، یعنی تکامل جامعه قنودالی دوران خلافت در برابر قتیان طرح کرده بود نمی‌بودند... در این موارد اصحاب‌الرأی استنتاج منطقی را جایز می‌شمردند. هوانخواهان این جریان به ساقه استنتاج عقلی و دفع جامعه مسلمانان موازین نوینی در حقوق اسلامی وارد کردند و حفظ سامی بودند که موازین مزبور را با روح حقوق اسلامی بطور کلی وفق دهند. آنان در بسیاری از موارد اصول از تفهم تحت‌اللفظی بعضی جاهای قرآن و احادیث را جایز می‌شمردند و توجیه عقلی برای آن قائل می‌شدند. بدین قرار «اصحاب‌الرأی» افعال عقیده شخصی را جایز شمرده و عنصر عقلی را وارد حقوق اسلامی کردند. ولسی روش عقلی ایشان بر روی هم محدود بوده. ایشان خود از بیم انحراف از منبع حقه فاعده‌ای مقرر داشتند که استفاده از اسلوب عقلی فقط در مواردی جایز است که برای استنتاج در فلان و باب همان مسئله مشخص بنویسد در قرآن با احادیث شیوع نظیری برای آن پیدا کرد. این «تشیع» و یا «نظیرجویی» را اصطلاحاً «قیاس» می‌نامیدند. و بدین طریق رشته و یا «اصل» جدیدی در حقوق اسلامی (سنی) پیدا شد که همانا «قیاس» باشد.

اکنون نمونه‌ای از قیاس می‌آوریم. مثلاً اگر پیرو دین دیگری از «دول‌الحرب» بنی از کشوری غیر مسلمان به سرزمین اسلام بیاید و نفسین و امان برای زندگی خویش کسب کرده باشد (فی‌المثل بازرگان یا سفیر باشد) و زن پس مرتکب هرزگی و یا سرقت شود، آیا چنین کسی را می‌توان مجازات کرد یا نه؟ حقوق اسلامی را در مورد این شخص نمی‌توان به کار بست. ولی در این مورد می‌توان «قیاس» [۱۴۰] را به کار برد: اگر مسلمانی از این یگانه چیزی دزدیده باشد می‌بایست دست آن مسلمان را - طبق حقوق اسلامی - برسد. و از روی قیاس همین مجازات را می‌توان در مورد یگانهای که مرتکب همان جرم شده باشند، معمول داشت. مثالی دیگر از به کار بستن قیاس. طبق نص قرآن (سوره آ، ۲۲۴) خمس غنیمت سهم امام - خلیفه است. قتیان از روی قیاس چنین استنتاج کردند که باید خمس درآمد زیر خاک (از مادن) و کانهای ننگ و صید ماهی و غیره هم سهم خلیفه باشد.

یکی از قتیان مشهور مکتب عراق کمشود منبع ویزهای در حقوق اسلامی پدید آورده

یعنی ابوحنیفه اسلوب «رأی و وقایع» را پیش از دیگران به کار بست.

بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» به کار بستن نظر شخصی را در مسائل دینی و حقوقی تا حدی فقط برای قبیان مجاز می‌دانستند و به هیچ وجه مناقضه توده مؤمنان را در این امر جایز نمی‌شمردند. ولی در همین حال قبیان «مذهب سنی» بیم آن داشتند که افعال نظر و عقیده شخصی به میزان وسیع ممکن است موجب اختلاف نظر و اتفاق در جامعه اسلامی گردد. بنابراین اصلی را پیش کشیدند که «وقایع» را فقط در موردی می‌توان به کار بست که «اجماع» علمی نافذ الکلمه دین با آن نظر موافق داشته باشد.

بدین طریق سرانجام چهار ریشه و یا «اصل» حقوق اسلامی به دست آمد، به شرح زیر: ۱/ قرآن^۱ ۲۰/ سنت و حدیث. ۳/ اجماع و ۴/ قیاس. انظ انك این چهار اصل مورد قبول و شناسایی همه قبیان «مذهب سنی» قرار گرفت (گرچه در تصور معنی و حدود دو «اصل» اخیرالذکر میان آنان اختلاف بوده).

ولی این نتیجه به یکبارگی حاصل نشد. در آغاز محافظه‌کارترین و قشری‌ترین قبیانی که علیه هرگونه «بدعتی» بودند («بدعت» عربی، از «بدع» به معنی «چیز تازه‌ای آوردن» و یا «از خود ساختن») علیه اسلوب عقلی و منطقی به مبارزه برخاسته. بیشتر آنان نمایندگان مکتب مدنی بودند. قبیان مدینه مخالف امویان بودند. و علت اصلی مخالفت ایشان این بود که امویان دولتی غیر دینی ایجاد کرده و از کمال مطلوب و آرمان زمان محمد (ص) و چهار خلیفه نخستین دور شده «بدعت» آورده بودند. چون عباسیان بر مسند خلافت استوار گشتند سببان مدنی انتظار داشتند که ایشان حکومت و دولت دینی و روحانی (توکرسمی) را کاملاً و مبدلاً برقرار سازند. این نظر يك وهم دست‌ناباقتی و ارنجایی بود ولی آنان سخت‌پندان پای بند بودند. هراخوانان این جریان هرگونه «بدعتی» را رد می‌کردند. و این اصل را پیش کشیدند که در مسائل دینی، قانون الهی معتبر و اجباری است (پانوجه بهست) نه عقل انسانی. این قبیان می‌گفتند که در همه مسائل باید نخست به «کلام‌الله» (قرآن) مراجعه کرد. و اگر در قرآن هیچ حکم و دستوری یافت نشود باید از «سنت رسول‌الله» (یعنی احادیث) متابعت نمود. بدین سبب هراخوانان این جریان به لقب «اصحاب‌الحديث» ملقب گردیدند. ولی از آنجایی که مخالفان اسلوب منطقی و عقلی ممکن بود فلاّن یا یهمان نظر خویش را به صورت حدیثی که به تازگی کشف شده عرضه دارند و «اسناد» مناسبی نیز برای آن حدیث فراهم آورند، بدین سبب «اصحاب‌الحديث» به انتشار مفرط حدیثهای مجهول کمک می‌کردند.

مناقشات «اصحاب‌الرأی» با «اصحاب‌الحديث» که نه تنها بر سر تشریحات دینی و حقوق

صلی بوده بلکه در پیرامون مسائل شرعی نیز دور می‌زده موجب پیدایش جریانهای مباحثه و پیدایش شد. سرانجام اصحاب حدیث دوائر نیازمندیهای صلی جامعه و دولت قونالی در حال تکامل، ناگزیر نا حدی از موضع و روش آشتی‌ناپذیر خویش عدول کرده عقب نشستند. اینان در آغاز امر فقط «قرآن» و «احادیث» را قبول داشتند و «اجماع» و «قباس» را منکر بودند، ولی اندک اندک اعمال این دو اصل را هم جایز شمردند، منتهی کوشیدند تا با تمام وسایل، موارد به‌کار بستن آنها را محدود کنند و به‌ویژه برای تمیز و تفسیر عقلانی بخشهای قرآن حدودی قائل شوند و در تفهم تحت‌اللفظی و ظاهری آن اصرار ورزند.

در نتیجه مناقشات و بحثها و گفتنهای متقابل و سازشهایی که میان هواخواهان دو جریان سابق‌الذکر در بطون مذاهب (سنی) اسلامی، از نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوهمجری) تا قرن نهم میلادی (سوم هجری) صورت گرفت، چند مکتب و یا «مذهب» (مذهب عربی است و جمع آن «مذاهب» و بمعنی «راه» و «شیوه عمل» است) تشکیل یافت. در تألیفات ما (منظور تألیفات روسی و اروپایی است) هنوز هم مذاهب را با فرق منشیه (سکت) (از Sectari لاتینی بمعنی «جدا شدن») اشتباه می‌کنند. و این اشتباه فاحشی است. فرقه منشیه (با سکت) گروهی دینی است که از جماعت روحانی و با دین حاکم منشیه می‌شود و از آن قطع علاقه می‌کند و با آن بدشمنی برمی‌خیزد و پس از انشعاب راهی کاملاً مستقل برمی‌گزیند. مثلاً در اسلام خوارج و شیعیان این گونه فرقه‌ها و انشعابات فرعی مستقل به‌وجود آوردند. و هر دو دسته که از جاهل سنت و جماعت جدا شده بودند دیگر هرگز به آنان نزدیک نشدند و زندگی مستقل خویش را پیش گرفتند. ولی این وضع در مورد مذاهب صادق نبوده. اینان تا حدی در به‌کار بستن اسلوب عقلی و منطقی و بیشتر در مسائل حقوقی و تشریفات عملی دینی اختلاف داشتند. و اشخاص می‌توانستند به‌مذاهب مختلفه بشگی داشته باشند و با این حال عضو جامعه «سنی» واحد اسلامی باقی بمانند. این مورد بیشتر با مکاتب روحانی کاتولیکی قرون وسطی مشابهت داشته (مکاتب هواخواهان قدس‌اوگوستین، توماس آکوئیناس و دونس اسکوت و جر آنان) که در بسیاری از خصوصیات اختلاف داشته ولی معیناً در چارچوب آیین کاتولیک باقی می‌ماندند.

از میان مذاهب «سنی» چهار مذهب که تا روزگار ما نیز باقی مانده‌اند شاہان توجه می‌باشند. این مذاهب به ترتیب تاریخ ظهور بدین شرحند:

۱- حنفیان. مؤسس این مذهب^۱ یکی از قتیهان بسیار مشهور مسلمان به نام امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت (در حدود ۷۲ هـ تا ۱۵۰ هـ) بوده. وی نولذۀ بنفۀ اسیری از مردم ایران بوده.

ابوحنیفه بیشتر روزگار خویش را در کوفه گذراند و در آنجا به تدریس فقه می پرداخت. وی دوش خویش را شفاً برای شاگردان خود بیان می کرد. بعدها تألیفات فراوانی را به او نسبت دادند که تعلق آنها بدو بسیار مشکوک است. ابوحنیفه و پیروان مکتب وی بیش از هراخوانان دیگر مذاهب اسلوب «رأی» را به کار بسته به «قیاس» متوسل می شدند. محققان پیشین غریبی حنفیان را آزادمنش ترین مکتب اسلامی که طریق ملل را با دیگران را می پیموده می شمردند و نوهی مکتب ترقی خواه می دانستند. این عقیده نادرست است. حنفیان در زمینه دین منی اسلامی استوار بودند. و اگر بگوییم که حنفیان سازشکار بوده می گویندند تا چارچوب سخت و عشن شریعت را با نیازمندیهای زندگی عملی مطابقت دهند، درست تر خواهد بود. حنفیان «رأی» و «قیاس» را به میزان وسیعی به کار بسته اصل «استحسان» را (کلمه غریبی «نیکو ساختن» از «حسن» بمعنی «نیکو بودن») ملون ساختند. اصل «استحسان» عبارت از این است که در مسائل مبهم و مورد مناقشه با توسل به قیاس، معیار را نفع جامعه اسلامی قرار دهند، بدین معنی که از میان دو استیاج ممکن منطقی نتیجه ای را که برای جماعت (و دولت) سودمندتر و مناسب تر به نظر آید برگزینند.

اکنون نمونه ای از استحسان را می آوریم. قرآن و احادیث مجازات دزدی و سرقت پنهانی را معین کرده ولی درباره دزدی آشکار و حمله راهزنانه سخنی نگفته اند.

حنفیان معتقد بودند که اصل نفع جماعت و دولت اسلامی حکم می کند که در این مورد قیاس را به کار بندند و مجازات پیشینی شده برای دزدان را به مورد راهزنی و دزدی آشکار نیز بسط دهند.

قاوت دیگر حنفیان با پیروان دیگر مذهب این است که ایشان استفاده وسیع از حقوق عادی محلی را که پیش از مسلمان شدن اهل محل متداول بوده - و عرف و عادت غراند می شود - جایز می دانستند و همچنین اجرای قوانین و مقرراتی را که مقامات غیر روحانی وضع کرده و «قانون» (از کلمه یونانی *nomos*) نامیده می شده مجاز می شمردند. بدین سبب قه با حقوق حنفی از لحاظ تقلیدات غیر روحانی بیش از مذاهب دیگر واجد ترمش بوده است. صحرانشینان قه مزبور را با کمال میل می پذیرفتند، زیرا با قبول آن عادات قدیمه پندشاهی خویش را حفظ می کردند. بدین سبب اقوام ترک که اسلام آورده بودند در عین حال حقوق و قه حنفی را پذیرفتند. حنفیان بیش از پیروان دیگر مذهب با مسیحیان و یهودیان شیوه ملل را ملحوظ می دادند.

برجسته ترین قه بان مذهب حنفی عبارت بودند از ابو یوسف یعقوب (متوفی به سال

۱۷۹) مؤلف «کتاب الخراج» که برای خلیفه مروان الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۲ هـ حکومت کرد) نوشته بوده. و محمدالثیانی (متوفی به سال ۱۸۹ هـ) مؤلف کتاب «الجامع الصغير» و این دو تن از شاگردان نامی ابوحنیفه بوده‌اند و ماتریدی (متوفی به سال ۴۳۳ هـ) که یکی از مؤسسان مکتب جدید «کلام» بوده^۱ و قدوری (متوفی به سال ۴۲۸ هـ) مؤلف کتاب «المختصر فی الفقه» و برهان‌الدین علی مرغینانی (متوفی به سال ۵۹۲ هـ) مؤلف کتاب «الهدایه» دوفه و غیره. اکنون حنفیان بیان مؤنان مسلمان سنی همه سرزمینهای ترکی زبان (به استای آذربایجان)، از اوپورها در مشرق گرفته تا ترکان مغرب و همچنین میان مسلمانان چین و هندوستان و سوریه، یش از پیرون دیگر مذاهب هستند. در امپراطوری عثمانی مذهب حنفی مذهب رسمی دولتی شده می‌شده. به این معنی که قاضیان - داوران روحانی - و مفتیان - مشاوران حقوقی - می‌توانستند برحسب عقاید شخصی خویش به هر یک از مذاهب سنی که مایل باشند پیوندند ولی ناگزیر بودند در امر قضا و داورى و صدور حکم قضایی با «فتوی» (هری، جمع آن «فتاوی») از فقه حنفی پیروی کنند.

۲- مالکیان. مؤسس مذهب مالکی امام مالک بن انس بوده که بیشتر ذکر وی رفت. مالکیان از پیروان سرسخت، حدیث و تفسیر عقلی قرآن را رد می‌کنند و عدم مذاوا یا پیروان دیگر ادیان از دیگر مذاهب متنازند. راست است که مالکیان به کار بستن استنتاج منطقی و قیاس را مجاز می‌دانند، ولی کمتر از حنفیان و دو زمینهای محدودتر. مالکیان در به‌کار بستن قیاس از اصلی که اصطلاحاً «استصلاح» (هری، بمعنی «بهتر ساختن») نامیده می‌شود و نزدیک به اصل «استحسان» حنفیان است، متابعت می‌کنند.

مذهب مالکی - گفته از حجاز و مدینه - حتی در قرن نهم میلادی (سوم هجری) در مصر علیا و افریقای شمالی (مغرب) و اسپانیای عربی اشاعه یافت و در سرزمین اخیر الذکر مذهب دولتی و رسمی شناخته شد. مالکیان در فروع وسطی و دایران و آبای یانه تقریباً نقشی ایفا نمی‌کردند. اکنون مذهب مالکی در میان مسلمانان مغرب (تونس و الجزائر و مراکش) و افریقای غربی نفوذ دارد و در سودان و تا حدی مصر علیا نیز اشاعه یافته.

۳- شافعیان. مؤسس مذهب شافعی محمد بن ادیس الشافعی بوده (متوفی به سال ۲۰۵ هـ) و سوریه و وزن پس مصر میان حمل وی بوده. شافعی دو «رساله» خویش^۲ کویشده تا فقه و منظم سازد و بعدت معنی و موارد به کار بستن هر یک از چهار «اصل» حقوق اسلامی را مشخص و معین کند. فقه شافعی مواضع و سازشی است میان فقه حنفی و فقه مالکی ولی به آخری نزدیک تر است. شافعیان استنتاج منطقی و «قیاس» و به‌کار می‌بندند ولی می‌کوشند تا حدود

۱- به فضل هم این کتاب رجوع شود. ۲- چاپه لاهر. ۱۳۱۵ و ۱۳۱۶ هـ. ۳. ۱۸۹۲ و ۱۸۹۵ هـ.

به کار بستن آن را به وقت مشخص سازند. شافعیان به کار بستن اصل «استحسان» را نپذیرفتند و معتقدند که اصل مزبور برای ابراز عقیده شخصی قبیح مقدرات پیش از حلی در بردارد. و به جای آن، در مورد توسل به قیاس، از اصل «استصحاب» (هری، یعنی «چسبجوی رابطه» با چیزی معلوم)) که خود پدید آورده‌اند استفاده می‌کنند. قواعد فقهی تا زمانی در مورد وضعی قابل اجرا شمرده می‌شوند که دلیل قاطعی بر تنبیر آن وضع وجود نداشته باشد. مثلاً شخصی از سالها پیش بمصر رفته و معلوم نیست زنده است یا مرده. پرسیده می‌شود که آیا وراثت اومی تواند اموالش را تصرف کند یا نه؟ حنفیان می‌گویند که می‌توانند. شافعیان جواب می‌دهند که نمی‌توانند زیرا دلیلی بر مرگ صاحب غایب اموال وجود ندارد و بر طبق اصل «استصحاب» وی را باید زنده شمرد. حنفیان نیز از اصل «استصحاب» استفاده کردند (به موازات اصل «استحسان») ولی همین‌ان محدودتری.

بعضی غالب در قرون وسطی شمار پیروان مذهب شافعی کمتر از حنفیان نبوده. شافعیان در عراق و سوریه و حجاز و مصر اکثریت داشتند. شافعیان در ایران نیز بسیار بودند^۱ و تا آغاز قرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) تودالها و ناپیدگان قشر بالای جامعه شهری (اشراف و اعیان) پیرو مذهب شافعی بوده‌اند.

از میان فقهای برجسته شافعی اشخاص زیر را می‌توان برشمرد: ابوالحسن الماوردی (۳۴۴ تا ۴۲۵) مؤلف کتاب مشهور «الاحکام السلطانیة» در حقوق عمومی که در آن به نظر خویش آردمان و کمال مطلوب دولت اسلامی و مؤسسات آنرا شرح داده. دیگر ابوالحسن علی الاشمی (۴۶۰ تا ۵۳۲) که یکی از مؤسسان اصول کلام بوده. دیگر جوینی خراسانی (متوفی به سال ۵۲۷) ملقب به «امام الحرمین» (یعنی امام دوشهر مقدس مکه و مدینه) که صوفی نیز بوده. دیگر ابوشجاع اصفهانی (متوفی در حدود سال ۵۰۰)، دیگر امام ابوحامد محمد بن محمد لغزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵) که ایرانی بوده از مردم خراسان و برجسته ترین عالم روحانی مسلمان شمرده می‌شود.^۲ دیگر ابو زکریا التووی (متوفی به سال ۶۷۷). دیگر جلال‌الدین السیوطی (متوفی به سال ۹۰۹) مؤلف تفسیر مشهور و کتابی در فقه. همه اشخاص مذکور تألیفات بسیار در فقه باقی گذاشته‌اند. رشیدالدین فضل‌الله همدانی ملقب به «طیب» (۶۲۵ تا ۷۱۸) رجل سیاسی نامی ایران و بزرگترین مورخ ایرانی که عالم به جمیع علوم عصر خود بوده و سه کتاب در فقه و الهیات شافعی نوشته، نیز پیر این مذهب بوده است. اکسین مذهب شافعی در میان مسلمانان جمهوری متحده عرب و آفریقای شرقی و اندونزی (بیشتر در جاوه و سوماترا و کالی مانان) اکثریت دارد و در سوریه و عربستان جنوبی

۱- به اصل هشتم رجوع شود. ۲- درباره اشعی و لغزالی در فصلهای هم و دوازدهم مفصلاً سخن رفته.

نیز شایع است.

۲- حنبلیان. مؤسس این مذهب امام احمد بن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) بوده. گرچه وی بیشتر محدث بوده و مکی در قه و الهیات پدید نیاورده، ولی نظرهای او را شاگردانش ملون و منظم ساختند. این حنبل در بغداد می‌زیست و دوسر امام شافعی را گوش می‌داده، ولی نظرهای دینی و فقهی وی از حدود دایره محدود و اهل حدیث تجاوز نمی‌کند. از ویژگیهای مکتب حنبلی محدودیت و غلو در عدم مفاد باهر «بدعت» و «تازیگی» در اسرار دینی و متابعت از نص ظاهر و رد هرگونه تفسیر و تفسیر عقلی و آرایانه قرآن و احادیث است. حنبلیان نخست قسط به قرآن و احادیث متکی بودند و قسط پس از سرور زمان به کار پسن قیاس و اجماع را هم به‌عنوان بسیار محدود مجاز دانسته. راجع به «اجماع»، حنبلیان قسط اتفاق آراء صحابه، یعنی معاصران پیامبر، را قبول داشتند و نظر شاگردان ایشان و یا بسزندگان دینی ناخدا لکمه نسلهای بعدی دانی می‌پذیرفتند. حنبلیان توسل به قیاس را قسط در موارد نادر و استثنایی مجاز می‌دانند، یعنی در صورتی که تخصص راه حل مسئله در قرآن یا لکل محال باشد. حنبلیان حتی کوچکترین تجلی آزادی عقیده را در مسائل دینی جایز نمی‌شمارند و در مراعات موازین و تشریفات دینی و حقوقی شریعت سختگیرند و بالعکس می‌کنند. ایشان از پیروان دیگر فرق و مذاهب اسلامی متمصب ترند.

لرتجاع عقیدتی که پس از سقوط «مرتدان» خردپرست (راسیونالیست) یا معتزله - که موقتاً (از ۲۱۲ تا ۲۳۷ هـ) در قلمرو خلافت فوق یافته بودند -^۱ ظهور کرد موجب شیوع مذهب ارتجاعی حنبلی گشت. در فاصله قرنهای دهم میلادی (چهارم هجری) و چهاردهم میلادی (هشتم هجری) حنبلیان در سراسر عالم اسلام بسیار بودند و در زندگی اجتماعی و تعلیم افراد نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند. در ایران نیز زیاد بودند. مقلسی (قرن چهارم هجری) در اصفهان و ری و دیگر شهرها از حنبلیان یاد می‌کند، گرچه مظاهراً در هیچیک از این بلاد اکثریت نداشتند. در آستانه قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی (هشتم و نهم هجری) تقی‌الدین احمد بن تپه فقه‌نامی حنبلی (متوفی به سال ۵۲۹ هـ) با تمصب منوطی علیه هرگونه «بدعتی» قیام کرد. مواظ و تبلیغات وی ناشیانه بوده و سرانجام به‌زبان حنبلیان تمام شد و دشمنی دیگران را علیه ایشان برانگیخت. قشری بودند و متابعت از ظاهر کلمات و بدونیت افکار و تمصب منوط حنبلیان و دورافتادگی مکتب قه ایشان از واقعات زنده تاریخی و مهجوری از هر آنچه در اجتماع و زندگی روزمره تازه بوده، بر روی هم، منجر به سقوط و انحطاط این مذهب شد. اکنون تقریباً اگر چند محفل کوچک حنبلی را در قاهره و سوریه به‌شمار نیاوریم، قسط در نجد و حجاز اشتداد دارد. مهملنا

بر پایهٔ منبع حنبلی و به‌ویژه تألیفات ابن تیمیه، در سرزمین نجد قرن هجدهم میلادی (دوازدهم هجری) که زندگی نیم پندشاهی داشته فرقه مشهور وهابیون تشکیل یافت.^۱

گفته از چهار منبع پیش گفته چند منبع دیگر نیز بوده که از میان رفته و اکنون وجود ندارند.

۵- منبعی که مؤسس آن عبدالرحمن الاوزاعی (متوفی به سال ۱۵۸ هـ) در سوریه (شامت) بوده و تا اسپانیای عربی انتشار یافت، ولی از آنجا به‌دست مالکیان و از سوریه توسط شافعیان طرد شد. پیروان این منبع از اسلوب «رأی» استفاده می‌کردند.

۶- منبعی که توسط سفیان الثوری (متوفی به سال ۱۶۲ هـ) تأسیس یافت نیز تا اسپانیا بط پنا کرد و از آنجا به‌دست مالکیان طرد شد. این منبع هم در آغاز قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نابود گشت.

شرح کامل مفاید و پیروان دو منبع اخیرالذکر به‌دست ما نرسیده، فقط بعضی از ویژگیهای آنها مضموم است.

۷- منبع «جربریان» که منسوب است به‌مورخ نامی عربی‌زبان محمد بن جریر طبری (۲۷۰ تا ۳۱۰ هـ) که ایرانی بوده از مردم طبرستان (مازندران) مشهورترین نمایندهٔ این منبع و مؤلف تفسیر سی جلدی^۲ و کتابی در فقه جربریان جداً با حنبلیان مخالفت می‌کردند.

۸- منبع «ظاهران» مؤسس این منبع داود بن علی الاصفهانی ملقب به‌ظاهری بوده (متوفی به سال ۲۷۰ هـ). این منبع که در دورهٔ مخالفت و ارتجاع قشربون طایفه خردپرستان (داسوئالیستها) معتزلی نکوین یافت کمتر از منبع حنبلیان پیرو اسلوب «اصحاب الحديث» نیست.

ظاهریان برده واد معنی ظاهری و تحتاً لفظی قرآن و احادیث را قبول داشته و لمکان معنی «باطنی» یا پنهانی و تمیز آزادانه و عقلی یا ایهامی آن را رد می‌کردند و نام ایشان نیز که «ظاهری» کلاماً اله و احادیث را در تفسیر می‌گرفتند، از همین‌جا مشتق است. ظاهریان در بدو امر به‌کار بستن «قیاس» و «اجماع» را بالکل رد می‌کردند ولی سرانجام به‌صفا ناگزیر این دو اصل را به‌طور محدود پذیرفتند. ای‌گونه تفسیر تاریخی و شرح مکتب ظاهریان را در تألیف و پژوهش مورد پژوهش قرار داده^۳.

در فاصلهٔ قرن‌های دهم و سیزدهم میلادی (چهارم و هشتم هجری) منبع ظاهریان در

۱- دربارهٔ وهابیان رجوع شود D.S. Margoliouth. "Wahhabiya" El. vol. IV. ۱۶. حضرت لایبات نیز در همین مأخذ آمده است. ۲- رجوع شود به‌فصل سوم این کتاب I. Goldziher. ۳- به‌مگر تألیفات همین مؤلف نیز رجوع شود.

سراسر کشورهای مسلمان، از آسیای میانه و ایران در مشرق گرفته تا اسپانیای غربی در مغرب، بسط و افراشته. در اسپانیای غربی (اندلس) ظاهریان مدتی مدید با احراز موقعیت با مالکیان رقابت می کردند. علی بن حزم عرب اسپانیایی و مؤلف کتاب معروفی دربارهٔ مذهب و مکتب فلسفی ظاهرایی بوده است. پس از قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) ظاهریان اندک اندک از میان رفتند.

حنطیان از بکسو و حنبلیان و ظاهریان از دیگرسو، تا حدی دو قطب مخالف را در جرگهٔ فقیهان مذاهب سنی تشکیل می دادند.

چنانکه پیش گفتیم مناقشات میان مذهب یشتن بر سر مسائل حقوقی و تاحدی تشریفات دینی بوده است. ولی چون مباحثات دربارهٔ توجیه و توضیح برخی از جاهای قرآن نیز در می گرفته به مسائل شرعی و اصولی نیز کشیده می شده. از آن جمله بود بحث بر سر نشیء یعنی تصویر خلوند به صورت انسان یا آنثروپومور فیزم (از کلمه یونانی *an'rophomoros* دانه و *morphē* صورت، شیهه که مترادف عربی آن «شبه» است).

در دورانی که اسلام پدید آمد (آغاز قرن هفتم میلادی) از نظر گاه ساکنان عربستان که سطح رشد اجتماعی و فرهنگیشان بالنبه بدوی و پست بوده، خلوند به صورت انسان عادی بوده است. در قرآن صراحتاً گفته نشده که خلوا همانند انسان است. ولی در بسیاری جاها از دستان و چشمان خلوند و بر تخت نشستن او و اینکه می بیند و می شنود و غیره سخن رفته است. البته در زمان محمد (ص) و خلفای اولین این سخنان باعث تعجب کسی نمی گشته. ولی چون اسلام در سرزمینهای یزاس و ایران - یعنی نقاطی که ساکنان آن با فلسفه یونانی و عقاید دینی و فلسفی پیچ در پیچ تر آشنا بودند انتشار یافت نسبت به کلمات سابق الذکر نظر دیگری ابراز شد. و این سخنان قرآن که ممکن بود به شکل نشیه و یا آنثروپومور فیزم انتهایسی تعبیر شود، بسیاری کسان را نازاحت می کرد.

روش فقیهان مسلمان در مورد این پهنهای قرآن متفاوت بوده. برخی این کلمات را استعارات یا تشبیهاتی می دانستند که مین برخی از «صفات» خلوند - که بیان آن به زبان عادی آدمی دشوار است - بوده. قشرون افراط کار یعنی حنبلیان و ظاهریان، برعکس، می گفتند که این جاهای قرآن را باید به معنی ظاهرایی و تحت اللفظی آن فهمید. عقیده مالکیان سلفی بوده است و می گفتند: در جلوس خلوند بر تخت جای تردید نیست، اما این امر چگونه صورت می گیرد، عقل از دلا آن قاصر است. بهتر تقدیر باید بدان داشت و پرسش در این مورد (یعنی کوشش برای تعبیر و تفسیر موضوع) ممنوع است. به دیگر سخن باید به این

سخنان قرآن ایمان داشت و در صدد فهم آنها برنیامد.

حنبلان بر ضد تقدیس و بزرگداشت اولیاءالله و زیارت مرافد ایشان، که در قریب نهای نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) (ناحلی تحت تأثیر مسیحیت) در میان مسلمانان شایع شده بوده نیز برخاسته. حنبلان این امر را «بدعتی» می‌دانستند که برای توحید خطرناک است و در صدر اسلام وجود نداشته [۱۳۳].

اکنون، چنانکه پیش گفتیم چهار مذهب سنی حنفی و شافعی و مالکی و حنبلی که محفوظ مانده در نظر اهل سنت «حده» شمرده می‌شوند و پیروان آنها با یکدیگر در صلح و صفا و زندگی می‌کنند^۱، ولی این مناسبات مسالمت‌آمیز به یکبارگی در میان آنان استوار نگشت. صرف نظر از مناقشات سنی که در قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) و قرون بعدی در گرفت، در بعضی جاها مبارزه میان قبیله‌های مذهب‌گوناگون، چون یامبارزات اجتماعی و سیاسی تسوّم می‌گردید به صورت دشمنانه تیزی در می‌آمد. مثلاً در بعضی بلاد ابرسان در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) و آغاز قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) مبارزه بر سر نفوذ و قدرت میان دو مذهب سنی شافعیان و حنبلان و همچنین مبارزه پیروان هر دو مذهب مذکور با شیعیان به صورت معادلات مسلحانه درآمد، که در بعضی موارد شکل یک جنگ واقعی خانگی را به خود گرفت. یاقوت حموی جهانگرد و دانشمند و مؤلف دائرةالمعارف جغرافیایی و معجم البلدان جزئیات این جنگها را در دهه دوم قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) شرح می‌دهد. در شهر زرنگ ایرانی «ری» اهل یک محله علیه محله دیگر به‌سوی می‌برداشتند و در کوچه‌ها سنگ‌ریزی می‌کردند و پس از کشتار کوبهای بسیار به‌ویزانه بدل می‌گشت. در طی این جنگهای که در شهر ری و نوع یافت در حدود یکصد هزار نفر هلاک شد.

همانند این مبارزه میان گروههای مذهبی پیش‌گفته در اصفهان^۲ و نیشابور و دیگر شهرهای ایران نیز به‌وقوع پیوست. آکادمیین و. و. مارتوله درباره این مبارزه چنین می‌گوید: «تصور اینکه ملت واقعی آشوبهای متعدد، اختلاف نظر ناچیز مذهبی و حقوقی میان پیروان مذهب اسلام برده دشوار است. ظاهراً مبارزه‌های اقتصادی در تحت لواء دین میان عناصر مختلف مردم شهر و بالاتر میان شهر و روستا جریان داشته^۳». ظاهراً در شهرهای ایران آنزمان میان شافعی نماینده متنفذات قشر بالای شهری (یعنی ثروتهای محلی و بازرگانان کلان مرتبط با ایشان) بوده‌اند و میان حنفی به‌فقرهای متوسط شهریان اتکا داشتند (بازرگانان متوسط و

۱- در دانشگاه اسلامی الازهر در قاهره، - هر چهار مذهب تقدیس می‌شود [۱۳۴]. در کتب چهار «منام» وجود دارد که حرکت برای یکی از امامان مذهب یاد شده است. ۲- حماد مستوفی قزوینی «در حقایق القلوب» ص ۴۹. ۳- و. م. مارتوله در تاریخ نیست دوستای در ایران، ص ۱۶۷. در این کتاب اشاره به باغوت و دیگر منابع نبرده است.

پیشوردان). و شیعیان را روستایان اطراف شهر تشکیل می‌دادند (و همچنین مستنکین شهری). بدین طریق مبارزه طبقاتی زیر قفای دین جربان یافته بوده.

بر اثر شناسایی چهار دامن فقه اسلامی تعالیمی مکنون گشت که محتوای حقوقی را به «اصول» یعنی منابع حقوقی، و «فروع» (جمع عربی «فروع» یعنی مسائل واقعی و ملموس خصوصی که بر مبنای «اصول» حل توان کرد، تقسیم کرد. در حال حاضر فقط به عقیده پیشوایان، مؤسس مفاهیمی که اکنون وجود دارند ترجمه می‌شود نه پیشوایان مفاهیمی که از میان رفته‌اند.

به تدریج تعلیماتی پدید آمد مبنی بر تقسیم همه مسلمانان به دو گروه اصلی: ۱/ مجتهدان (و مجتهد کلمه ای است عربی به معنی کسی که به درجه عالی دانش دینی رسیده باشد، از جهت به معنی «کوشیدن و سعی بودن») ۲/ مقلدان (از کلمه عربی «مقلد» به معنی تقلید کننده، پیرو، شاگرد «از قلده» به معنی «پاخن» و مربوط ساختن). در اسلام طبقه روحانیان - فقهاء که عملاً در جامعه قودالی همان نقش روحانیان مسیحی را ایفاء می‌کردند، پدید آمد. مجتهدان در واقع در رأس این طبقه قرار گرفته‌اند (۱۶۰). فقط ایشان می‌توانند در مسائل دینی و فقهی اظهار نظر کرده قنوی دهند. دیگر مسلمانان همه (و از آن جمله قشر سفلی طبقه روحانیان) مقلد نامیده می‌شوند و حق بحث و فحص در مسائل روحانی و فقهی و اظهار نظر خویش را ندارند و باید بلا شرط به فتاوی مجتهدان اعتماد کنند. هر مقلدی باید کلام مجتهد مبنی را قبول داشته باشد و از او تابعیت کند. رابطه میان مجتهد و مقلد «تقلید» نامیده می‌شود.

هر يك از این دو گروه به سوره تقسیم می‌شوند. مجتهدان طراز اول، مقامات نافذالکلمه‌ای بودند که می‌توانستند در مسائل «اصولی» روحانی و فقهی اظهار عقیده کنند، به دیگر سخن ایشان عبارت بوده‌اند از صحابه و شاگردان ایشان تا امامان و مؤسسان مذهب. مجتهدان طراز وسط کسانی بوده‌اند که حق داشتند فقط در مسائل «فروعی» اظهار نظر نمایند یعنی در مسائل جزئی و خصوصی الهیات و فقه. اینان شاگردان و دنبال‌کنندگان کار امامان و مؤسسان مذهب بوده‌اند. ولی بعضی از ایشان مانند ماتریدی و اشعری و غزالی عملاً کسب اعتبار و نفوذ کلامی کردند که کمتر از مجتهدان دوران نخستین نبوده. در روزگار ما مجتهدان (سنی) طراز اول و وسط دیگر وجود ندارد و فقط مجتهدان طراز مادون دیده می‌شوند^۱. و اینان حق نظرنند در مسائل «اصولی» و «فروعی» اظهار نظر کنند. و فقط می‌توانند در موارد لازم عقاید و احکام مجتهدان دو طراز اول و وسط را برای مقلدان نقل کرده و بر مبنای آن عقاید در موارد معینه قنوی صادر کنند. بدین قرار مجتهدان طراز مادون بمنزله کارشناسان و علمای الهیات و فقه هستند. در بسیاری از موارد اینان علمای نافذالکلمه‌ای هستند ولی اعتبار و نفوذ کلام ایشان فقط به حدود علم به

تالیفات و فتاوی مجتهدان طرازهای نخستین مخلوط می‌شود. و در طرح و تهیه مسائل روحانی و قهقی اینای نقش مستفی برای ایشان محال است. مضافاً بر این مواضیع مذکوره از دیربازی بصورت ثابتی محجر گشته، نکامل آنها متوقف شده است.

مجتهدان که در آغاز مفسر تعلیمات دینی و حقوقی بودند و زان پس تألیفاتی در باره مکاتب مختلف شریعت داشته، شاید پیشبان خویش را در آن تألیفات گرد آورده نقل کرده بودند سرانجام بیشتر بصورت مشاوران قهقی درآمدند که (بر مبنای حقیقه علمای لدیمی دینی) در مسائل قهقی و زندگی روزمره فتوی صادر می‌کردند. در نتیجه میان قهقیان گراپشی پیدا شد که موارد خصوصی گوناگون را - که گاه عملاً غیر محتمل بوده - مورد تجدید نظر و مطالعه قرار دهند.

نظر عملی در فقه اسلامی، اهم از سنی و شعبی^۱، موجب پیدایش معیار و سزای گشت که همه موارد قهقی و قضایی و نشریات دینی و زندگی خانوادگی و اجتماعی بصوادی تقسیم می‌شدند و مورد نظر قرار می‌گرفتند. مولد اصلی دو بوده: «حلاله» (هری، «مجاز» عمل مشروح و مجاز، از «حلال» و «حرام» (هری «ممنوع»، «غیر مجاز» و معنی دیگر آن «جای محفوظ و ممنوع (برای کسی)»، «ممنوع» از «حرم»)^۲. زان پس این معیار بیچ در بیچ شده و مولد آن به پنج رسد (۱۳۶) به شرح زیر:

۱- «واجب» - یا «فرض» (به معنای معنی «واجب» (۱۳۷)) - همه اعمال و عبادتی که طبق شریعت واجب است. عموماً عمل به «فرض العین» یعنی اعمالی که بهلاشرط و قید برای همه مسلمانان واجب است مانند وضو و غسل و نمازهای پنجگانه روزانه و رفتن به مسجد (۱۳۸)، و دیگر «فرض الکفایه» یعنی آنچه برای همه واجب نیست و فقط بر کسانی فرض است که قادر به اجرای آن باشند (۱۳۹). مثلاً اجرای وظیفه امام و مامولین مسجد و یا شرکت در جهاد و غیره.

۲- «ممنوع» - (هری، به معنی «نوصیه شده، مستحب») - یعنی اعمالی که از نظر گاه دینی نیک و شایسته تحسین است ولی واجب و اجباری نیست. اگر شخص به آن اعمال قیام کند حق دارد در آن دنیا چشمداشت پادش بدارد، ولی اگر نکند مشولینی نخواهد داشت. از آن جمله است نمازها و روزههای اضافی (اختیاری، اضافه بر واجب) «مستحب» و احسان و غیره.

۳- «مباح» یا «جایز» - یعنی هر آنچه به معنی مخلوط کلمه مجاز باشد. اینها اعمالی است که مجاز است ولی اقدام به آنها مستلزم تأیید و یا پاداش از طرف خدا نیست. مثلاً خوردن و نخستن و تفریح و زناشویی مباح است ولی در آن دنیا پاداشی برای این اعمال در نظر گرفته

۱- در این باره به فصل دوم رجوع شود. ۲- به این معنی «عملی است که همه متواتر به آن وارد شوند»، معینه یا صرف بهایر و مکه و کعبه که بر روی پیردان دیگر ادیان مسعود است «حریم» شمرده می‌شود.

نشده. این افعال نه واجب است و نه حرام

۲- مکروه - (عربی، بمعنی تحت‌اللفظی «نامطلوب» و اصطلاحاً «تعریب نشده»، «تأید نشده»). اعمالی را گویند که توصیه نشده، یعنی از نظرگاه دینی نامطلوب است ولی در عین حال ممنوع نشده و بطور بلاشرط حرام نیست. بهتر است که شخص از لحاظ لیاقت و رستگاری روح مرتکب آن نشود ولی کسی در این جهان و آن جهان به‌خاطر ارتکاب آنها مجازات نمی‌شود.

۵- محظور - (عربی، بمعنی «ممنوع»، از «حظر» بمعنی «منع کردن») یا «حرام» به همان معنی. افعال و افعال و اندیشه‌ها و چیزهایی که بدون هیچ قید و شرطی ممنوع و ارتکاب آنها برای مسلمانان گناه است و در این جهان و آن جهان به‌خاطر آن مجازات خواهند شد. بیش از همه چیز، در این پنج گروه احکام عملی مسلمانان آنچه سخت به‌چشم می‌خورد اختلاط مفهومی دینی و حقوقی است که از ویژگیهای همه شئون شریعت اسلامی است: احکام و ممنوعیت‌های اخلاقی و یا آنچه حجت تشریفات دینی دغدغه و فی‌الصل منع نوشیدن شراب و پوشیدن البه ابریشمین و حلقه طلا بر انگشت کردن و خوردن از ظرف نقره و غیره با احکام و ممنوعیت‌های مربوط به حقوق جزایی و مدنی و فی‌الصل منع قتل و دباخوردی و فروش غله سبز مرزعه و فروش اسلحه به «کفار» در زمان جنگ و غیره... اینها همه در یک ردیف قرار داده شده و مفاهیم دینی مربوط به معصیت با مفاهیم جنحه و جنايت و تجاوز به حقوق دیگران مخلوط شده است (۱۵۰).

به‌کار بستن قوانین کلی در موارد خصوصی و یا حل مشکلات ذمه (جبل شرعی کازوئینسک) عملاً شیوه‌های فراوان برای فرار از احکام و ممنوعیت‌های شریعت را به‌وسیله «حیله‌های شرعی» پدید آورد. مثلاً پوشیدن البه ابریشمین ممنوع است ولی همان لباس ابریشمین را می‌توان با آستر چینی به‌تن کسرد (ذیرا که در این مورد ابریشم با تن مساس نمی‌گردد). یا اینکه خوردن و نوشیدن از ظرف زرین و باسین ممنوع است، ولی می‌توان غذا را از ظرف زرین برداشت و در ظرف چینی گذاشت و خورد و یا نوشیدنی را از کوزه نقره در کوزه کاشی و یا کاسه اهلگینه ریخت و زان‌پس نوشید فروش قرآن حرام است ولی می‌توان «مده‌ها»ش کرد و پول را در ازای جلد و کاغذ آن دریافت نمود و پس‌هلیفا.

تاکنون آنچه گفتیم مربوط به فقه و حقوق سنیان بود. فقه شعبه که بر همان اصول مبتنی است (۱۵۱) و مفاهیم اسلامی و دینی و حقوقی در آن مخلوط شده (۱۵۲) و از لحاظ حل مشکلات ذمه (کازوئینسک) و به‌کار بستن احکام در موارد خصوصی با فقه سنی متشابه است، فقط نسبتاً از بعضی جهات و بخصوص از لحاظ نظریه دولت مفار (تعلیمات مربوط به امامت و خلافت) و برخی ویژگیهای قضایی و تشریفات دینی با فقه سنی تفاوت دارد. در این موضوع بعد سخن

خواهیم گفت.^۱

روابط نزدیک میان دین و حقوق و تسلیم جریان قضاوت و داوری به دست طبقه روحانیان قانونگذار، از ویژگیهای سیر تکامل تاریخی کشورهای مسلمان بوده. در کشورهای مسلمان حتی اصولی همچون قراردادهای خرید و فروش و اجاره و استجاره زمین و خانه و قرض پول و غیره در محضر قاضیان یا داوران روحانی صورت می گرفته. بدین سبب نفوذ دین در زندگی اجتماعی و خصوصی و حتی امور روزمره شدیدتر از ممالک مسیحی و با سرزمینهای شرق دور بوده. در ممالک اخیر الذکر حقوق عمومی و جنایی و مدنی تابع دین و روحانیت نبوده و مقامات غیر روحانی به قانونگذاری می پرداختند. در کشورهای مسلمان، از آنجایی که پایه قه و حقوق اسلامی بر اصول دینی گذاشته شده بوده و اهلش و غیر قابل تغییر محسوب می گشته، قضیهان می کوشیدند تا هیچ دگرگونی در حقوق اسلامی پدید نیاید و قوانین حتی المفکور از آرمان و کمال مطلوب یعنی حکومت روحانی و دینی دور نشود. ولی چون اقتصاد و مناسبات تولیدی و فرهنگی بهرغم خواست قضیهان ممکن نبود بلا تغییر باقی بمانند، قه اسلامی بهطور روزافزونی از زندگی عقب می ماند و پس از قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی (ششم و هفتم ه) بهطور قطع بهجری محجور و منقطع از واقعیت زندگی تاریخی بدل گشت (۱۵۴).



حقوق دولتی (عمومی) اسلامی

در اینجا فقط از بعضی جوانب حقوق عمومی اسلامی سخن می‌گوییم، تا خواننده نظری کلی در این ماره پیدا کند. حقوق عمومی سنی را که بیشتر مبتنی بر آزادی دو مکتب اصلی فقه یعنی حنفی و شافعی است در نظر می‌گیریم. این دو مکتب در بخش اعظم کشورهای اسلامی و از آن جمله تا آغاز قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) در ایران حکمفرما بوده‌اند.

از نظر گاه فقه کمال مطلوب اجتماعی همانا حکومت روحانی است. بنی حکومتی که در آن قدرت روحانی و سیاسی در دست پیشوایان دینی متمرکز شده باشد. ولی حتی در زمان امویان حکومت روحانی فقط به صورت یک تصویر [عالی از حقیقت] محفوظ مانده بوده و در واقع واقعیت نداشته و جای خود را به حکومت غیردینی تفویض کرده بوده. ولی نظریه حقوق عمومی که توسط محدثان و فقیهان مرتب گشته بود - محدثان و فقیهانی که فکر حکومت روحانی را با لجاج تمام رها نمی‌کردند - همچنان موجود قطع رابطه آن با جریبان تاریخ، تکامل می‌یافت. بدین سبب موضوع سخن ایشان حقوق عمومی (دولتی) اسلامی فلان یا همان دولت مسلمانان که واقعاً در طی تاریخ وجود داشته، نبود، بلکه کمال مطلوب خصوصی را دولت روحانی اسلامی - آنچنانکه از لحاظ محدثان و فقیهان یا حامیان سرسخت دین می‌بایست باشد - می‌دانستند. چنین دولتی که منطبق با کمال مطلوب ایشان باشد در جریان تاریخ زنده و واقعی هرگز وجود نداشته. بنابراین حقوق عمومی (دولتی) اسلامی کلاً و قهراً انتظام مصنوعی است. فقیهانی که نظریه حقوق عمومی اسلامی و دولت - خلافت را مسدود ساختند دولتی را در نظر مجسم می‌کردند که بر اساس اصول استوار دین قرار گرفته و ابدی و تغییر ناپذیر باشد. محدثان و فقیهان مزبور در گرونیهای را که در جریان تکامل جامعه شرذالی پدید آمده بوده از نظر دور می‌داشتند. بدین سبب هرچه پیشتر می‌رفتند شکاف میان فقه و مناسبات واقعی موجود

در جامعه بیشتر می‌شده.

قرآن هیچ دستوری در مورد اینکه دولت اسلامی چگونه باید تشکیل شود نمی‌دهد (۱۵۴). مقام خلیفه- همچون «جانشین» محمد (ص) - بر اثر احتیاجی که قشر بالای دولت جوان عربی به مرکزیت اداری و فرماندهی داشت پدید آمد تا حاکمیت بر عاقله بدویان تازی و کشاورزان و شهرنشینان را در کف خویش متمرکز سازد و نگاه دارد در این نیرو را متوجه تسخیر سرزمینهای بی‌زانس و ایران بنماید (۱۵۵). در آغاز تصور روشنی دربارهٔ حیطهٔ وظایف خلیفه نداشتند و حدود وظایف یادشده به تدریج و به‌تدریج که در بعضی‌ها که دولت دوران متقدم خوددالی عربی تکامل می‌یافت پدید آمد، ترتیب معینی در شجرهٔ انتخاب خلیفه نیز وجود نداشت. هم از آغاز خلیفه واجد قدرت روحانی (امامت) و سیاسی (امارت) بود.

قتیهان سنی نظریهٔ حکومت روحانی یا امامت و خلافت را اندک اندک در طی چندین قرن تهیه و تدوین کردند. بدیهی است که قتییهان مزبور کوشیدند تا نظریهٔ یادشده را با احکام قرآن مطابقت دهند. و مبانی نظریهٔ خویش را این آیهٔ قرآن قرار دادند که «ای مؤمنان! خداوند را اطاعت کنید، رسول وی (محمد) را اطاعت کنید و آن‌سان که در میان شما قدرت را بدست دارند» (یا ایها الذین آمنوا اطعوا الله و اطعوا الرسول و اولی الامر منکم...) (۱۵۶). گرچه حکم قرآن در مورد قدرت‌نشان بسیار کلی و مبهم است، مذهب مفسران و به‌خصوص پیشاری از کلمهٔ «اولی الامر» «امام خلیفه» و قتییهان یا علمای شرع و قاضیان و سرداران «سیل الله» یعنی «جهاد» را، درک می‌کند.

معتبرترین تألیف در حقوق دولتی (عمومی) سنی، که نظریهٔ خلافت نیز در آن به‌وجه اتم شرح داده شده اثر ماوردی قتییه مکتب شافعی (ابوالحسن علی بن محمد، ۳۶۴ تا ۴۵۰ هـ) است. تحت عنوان «الاحکام السلطانیه»^۱. این کتاب در بغداد تألیف شده. زمانی بود که خلافت همچون دولتی واحد متلاشی شده بوده و عملاً وجود نداشت و جای خود را به یک سلسله دولتهای خوددالی داده بوده و خلفای «سنی» عاقلی فقط قدرت شیخ مانند روحانی را حفظ کرده با نکل از قدرت سیاسی محروم گشته و حکومت سیاسی را «امیران» دودمان ایرانی (دولتی) بویه (به‌طاری و آل بویه) و شکل عربی آن «بویه» است، ۳۳۲ تا ۴۴۷ هـ) قبضه کرده بودند. بدین طریق عنوان تألیف ماوردی یک دولت موجود واقعی را معرفی نکرده، بلکه کمال مطلوب حکومت روحانی اسلامی را در نظر ما مجسم می‌سازد به گفتهٔ بروکلسان،

۱- لسان، ۵۹، ۴. نیز رجوع شود به سوره ۳۵: ۴ - اصطلاح سلطان (عربی سیاه دوم از «سند» و «مجلس» «راکناری قدرت») در آغاز به‌منی انتزاعی «سلطنت و حاکمیت» و همچنین «قدرت، حکومت» بوده. و بعد از اواسط قرن دوم و (چهارم هـ) این اصطلاح به‌منی شخصی که دارای قدرت و پادشاه است به‌کار برده شد.

ماوردی و کمال مطلوب حقوق عمومی (دولتی) اسلامی را شرح می‌دهد که در واقع هرگز، و محتملاً و بهتر تقدیر در زمان مؤلف مزبور وجود نداشته^۱.

ماوردی خلافت را اساسی می‌داند که غفلت مقرر داشته تا حافظ دین باشد و حکومت عدل را بر جهان تفهیم کند. خلیفه قدرت روحانی یا امامت لکبری و قدرت سیاسی یا امامت عربی و امامه از دین و امر و بمعنی «فرموده» که لقب «امیر المؤمنین» نیز تلفیق از همین کلمه است) در شخص واحد (شخص خویش) توأم می‌کند و آن را از پیامبر بهارث برده. در زمان واحد بزرگ خلیفه - امام (بمعنی صاحب مقام امامت لکبری)^۲ نمی‌تواند وجود داشته باشد و قدرت و حکومت او باید به سراسر جهان بسط یابد. بنابراین کمال مطلوب این است که دولت واحد اسلامی باید وجود داشته باشد که دیر یا زود پس از آنکه همه «کفار» را به زیر سلطه اسلام درآورد به دولتی جهانی مبدل شود.

بنا به گفته ماوردی خلیفه باید واجد صفات زیر باشد: از لحاظ اخلاقی باید غرده‌ای بر او گرفته نشود، دارای اطلاعات لازم در الهیات و فقه باشد، نقص حضوری نداشته باشد - یعنی از لحاظ شنوایی و بینایی و گویایی و اعضای بدن بی نقص باشد. واجد عقل درست برای اداره و حکومت در امور دولتی باشد، دلیلی و بی‌پاک باشد تا بتواند از سرزمین اسلام دفاع کند و با «کفار» به حرب پردازد، اصلاً از قبیله قریش - که پیامبر نیز از همان قبیله پسر خاتمه برده - باشد.

ماوردی برای تعیین جانشین مقام خلیفه دو طریق می‌شناسد: یکی انتخاب جانشین توسط مردم (این طریق را مطلوب‌تر می‌شمارد) و دیگر تعیین جانشین توسط خلیفه حاکم در زمان حیات خویش. به گفته ماوردی برای انتخاب خلیفه باید دو گروه از مسلمانان گرد آیند: اولاً آنان که حق انتخاب کردن دارند و ثانیاً کسانی که از میان ایشان می‌توان خلیفه را برگزید (یعنی کسانی که اصلاً قریشی باشند. انتخاب کنندگان باید واجد سه شرط باشند. مسلمان باشند و شهرت نیک داشته باشند، اطلاعات لازم را واجد باشند تا بتوانند در مورد اینکه کدام یک از نامزدان بیشتر حق خلیفه شدن دارد تصمیم اتخاذ کنند و دلای چنان استدلال عقلی باشند که بهترین انتخاب را بعمل آورند.

در بادی نظر این مبارها در تعریف انتخاب کنندگان تا حدی ابهام آمیز به نظر می‌رسد. ولی ماوردی نظر خویش را دقیق‌تر اظهار داشته می‌گوید: انتخاب کنندگان خلیفه باید در جامعه اسلامی (با در دولت اسلامی - که به معنای معنی است) صاحب نفوذ و مسوع الکلمه بوده قدرت

۱- C. Brockelmann, "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ۲۴۲ می‌داند که در باره معنی این اصطلاحات به فصل دوم رجوع شود.

و حل^۱ و عقد^۲ داشته باشند. به دیگر سخن ایان می باید مجتهدان و مأموران عالی مقام باشند. اصولاً همه کسانی که واجد صفات مذکوره بوده اند می توانستند - صرف نظر از محل اقامت خویش و اینکه در تختگاه خلیفه مقیم بوده اند یا در شهرستانها - در انتخاب شرکت جویند. مهفنا ماوردی انتخابانی را که قط کسان واجد شرایط مقیم در مفر خلیفه در آن شرکت جسته باشند، جایز می شمارد. ماوردی قط اشاره می کند که چنین انتخابانی منطبق با قانون و شرع^۳ نبوده، بلکه «عرف» آن را می پسندد و مسبوق بمسأله است. بنا به گفته ماوردی انتخاب کنندگان باید در مسجد جامع مفر خلافت گرد آمده در شابستگی نامزدان احتمالی مقام خلافت بحث کنند و آن کسی را که لایق تر و شایسته تر تشخیص داده شود برگزینند. در ضمن می باید شرایط زمان را در نظر گیرند: مثلاً اگر انتخابات در زمان جنگ و با آشوب صورت گیرد، باید یکی از افراد قریش را که خصایص سرداری سپاه وی مشهور باشد انتخاب کنند و در زمان آرامش و صلح کامل کسی را برگزینند که در امور اداری آموخته تر باشد.

در مورد حداقل قانونی عده انتخاب کنندگان عقاید قبیهان مسلمان مختلف است. برخی از آنان انتخابی را که حتی از طرف پنج نفر انتخاب کننده صورت گرفته باشد قانونی می دانند و استاد بدان می کنند که عمر در حال نزاع هیتی مرکب از پنج نفر از صحابه را برای انتخاب جانشین تعیین کرده که عبارت بود از علی بن ابیطالب، عثمان بن عفان، زبیر، سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمن بن عوف. و این هشت (۱۵۷) عثمان را به خلافت برگزید. جمعی دیگر از قبیهان (مکتب اشعری)^۴ معتقدند که «انتخاب» خلیفه حتی اگر به وسیله يك فرد واحد بکلی نفوذ و معتبر صورت گیرد صحیح و قانونی است.

طریقه دیگر حل امر جانشینی و خلیفه - امام - عبارت است از تعیین خلیفه آینده توسط خلیفه حاکم و این طریقه را «اجماع» مجتهدان سنی صواب دانستند. و این تصویب را بر سابقه تعیین عمر از طرف ابوبکر مبتنی داشتند. بعضی از قبیهان معتقد بودند که خلیفه حق دارد (۱۵۸) حتی سه جانشین برای خویش معین کند که یکی پس از دیگری مستند خلافت را اشغال کند. سابقه این امر چنین بوده که هرون الرشید (۱۵۸) سه تن از پسران خود، امین و مأمون و متعصم، را به جانشینی خود تعیین کرده بود. مهفنا قبیهان عقیده داشتند که چون خلیفه حق جانشینی خویش را معین کند، آن جانشین را باید مجتهدان زمان و جماعت مسلمان (مردم) که در مسجد جامع پایتخت گرد آیند - به رسمیت بشناسند و مؤمنان با وی «بیعت» کنند.

ترتیب انتخاب خلیفه که ماوردی شرح داده است و اکثریت قبیهان قبول داشته اند، هرگز عملاً به کار بسته نند. در زمان امویان خلافت عملاً موروثی بوده. و در زمان عباسیان نیز چنین

بوده و فقط ترتیب مبنی نداشته، یعنی شایان مقام خلافت حشاً و ارباناً درجه اول نبوده‌اند. گذشت از این از آغاز قرن نهم میلادی (سوم هجری) خلفای عباسی بدون یاری نیروهای نظامی و به‌ویژه مسلمانان نخبه‌ان که از غلامان ترک مرکب بوده‌اند (در اواسط قرن نهم میلادی - سوم هجری) قادر نبودند بر نخبه خلافت مستر و استوار گردند و قدرت واقعی در دست فرماندهان نخبه‌انان مذکور بوده. انقلابات ددباری به کمک نخبه‌انان دد آن دوران، از وسایل عادی سرنگون کردن فلان خلیفه و استنار خلیفه دیگر شده بود - ولی همیشه ایمن خلفا از دودمان عباسیان بوده‌اند. یکی از خلفایی که بازبچه دست نخبه‌انان (غلامان ترک) بوده این‌المعز فرزند خلیفه معز (از کنیزی) شاهر هالبقدر بوده که در ۲۰ ربیع‌الاول ۲۹۶ هـ (۱۷ دسامبر ۹۰۸ م) بر اثر انقلابی ددباری بر سر خلافت جلوس کرد و همان روز بدنبال انقلابی دیگر مقام خلافت را از دست داد، وزن پس فرزندگی نیز محروم گردند. وی معروف به خلیفه بلعورزه است. لازم نیست تذکر داده شود که از میان هه خلفای اموی و عباسی فقط عثمانی و ابی‌صفهانی - که به عقیده ماوردی از لوازم خلافت است - بوده‌اند. و گرچه هرگز انتخابات حقیقی صورت نمی‌گرفته معینا خلفای عباسی که می‌کوشیدند طبقه قبهان را به‌انحای گوناگون یاری کنند، علی‌الرسم به‌ظاهر سازی پرداخته جلوس هر خلیفه جدید را به‌تصویب مجلس مجتهدان و قبهان و مأموران عالی‌مقام که در مسجد جامع مفر خلافت گرد می‌آوردند، می‌رساندند.

نظرهای عوارج و شبیهان در مورد قوانین جانشینی خلیفه با نظر قبهان سنی اختلاف فاحش دارد^۱.

ماوردی مناسبات میان خلیفه و جامعه اسلامی را همچون یمانی (عقد) دوجانبه می‌داند که هر دو طرف تمهاتی را پذیرفته‌اند. طبق نظریه ماوردی وظایف خلیفه به‌تراد زیر است: حفظ دین اسلام و اصول آن؛ صدور احکام در دعاوی قضایی و رفع مناقشاتی که درون جامعه اسلامی رخ دهد؛ تأمین گزاردن نماز و مراسم اسلامی و اینکه خود وظایف امام را در مسجد جامع مفر خویش ایفا نماید؛ مالیاتها را طبق قانون وصول کند؛ از خزانه دولت مواجب سالیانه لشکریان و مأموران مختلف را بپردازد؛ مأموران عالی‌مقام را انتخاب کند و برای اداره امور مالیاتی کارمندان برگزیند؛ شخصاً در امور دولت نظارت کند و به‌وضع ادوات حکومت رسیدگی نماید.

دیگر قبهان اسلامی وظایف خلفا را به‌چهار وظیفه اصلی محدود می‌کردند، به‌شرح زیر: اجرای وظیفه امام جماعت در مفر خلافت؛ قضا؛ وصول مالیاتها؛ وجهاء. علامت قدرت

۱- در مورد نظریه عوارج ددبارا امامت - خلافت به‌صل اول و عمر شبیهان در همین مورد به‌فصل دوم این کتاب رجوع شود.

خلیفه دو نقاط اطراف عبارت بود از «خطبه»^۱ و «سکه» به این معنی که نام خلیفه به هنگام ابراد «خطبه» دو هفت مساجد جامع لغزو خلافت ذکر می‌شده و بر سکه‌هایی که در ضرباخانه‌های سراسر سرزمینهای خلافت وجود داشته ضرب می‌گشته.

جنگ با «کفار» یعنی حرب علیه دولتهای غیر مسلمان و با بعدیگر سخن «جهاد» که «جهاد فی سبیل الله» نیز خوانده می‌شده، یکی از وظایف اصلی خلیفه شمرده می‌شده. پس از آنکه دوره فتوحات بزرگ (از اواسط قرن هشتم میلادی - ششم هجری) متوقف شد، جنگهایی که با ناسلمانان به عمل می‌آمد (بیزنطیان و فرنگیان و دول مسیحی شمال اسپانیا و خزران و ترکان صحرانشین) جنبه کشورگشایی را از دست داده به صورت دستبرد و شیخون درآمد که هدف آن کسب غنایم بوده. د. ب. ماکدونالد خاطر نشان می‌کند که هم از زمان عباسان نظریه‌ای پدید آمد که خلیفه باید هرسال لااقل یک‌بار به «دارالحرب» (سرزمین کفار) چنین دستبرد بزند. در این حربی بایست بانمود خلیفه به سمت «امام الکبری» فرماندهی راهپیمای شود و یا امیر و والی ناحیه مرزی مربوطه و یا فرمانده سرداری که اختصاصاً تعیین می‌شده. امیر و یا سردار لشکر ممکن بود اختیارات محدود یا نامحدودی از خلیفه بگیرد. در مورد اولوظیفه او اداره عملیات جنگی بوده و دو مورد دوم تقسیم غنایم را نیز بهعهده داشته و می‌توانست سرنوشت اسیران را از ذکور و نانات معین کند (یعنی تقسیم بگیرد که اینان را مانند دیگر غنایم میان لشکریان تقسیم کند و یا با اسیران مسلمانی که در دست کفار گرفتار می‌باشند مبادله نماید و یا در ازای دریافت سر بها مرخص کند) و حق داشت تا حرفان خویش پیمان متار که منعقد سازد.

گفته از «جهاد» که قواعد آن را پیشتر ذکر کردیم^۲ در قه اسلامی «حروبالمسالح»^۳ باجنگهای داخلی نیز پیش‌بینی شده است. این اصطلاح بهجنگهایی که با «عاصیان» صورت می‌گرفته اطلاق می‌شده. درباره قواعد جنگهای داخلی بعد سخن خواهد رفت (۱۹۰۰).

اما راجع بهجنگ بین مسلمانان، قه اسلامی چنین موردی را پیش‌بینی نکرده، زیرا نظریه حکومت روحانی اصولاً فقط وجود دولت واحد اسلامی را مجاز می‌دانسته. وحی بعد از آنکه خلافت عباسی در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) عملاً متوقف شد، ظاهراً و نظراً مدتی مدید وجود داشته (وملایین مسلمان کند واقع مستقل بودند رسماً و ظاهراً امیران و ولات و یا جانشینان خلیفه نامیده می‌شدند). جنگ میان دول اسلامی از قرن نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) عملاً به صورت یک پدیده عادی درآمد. و با وجود اینکه موازین حقوقی استوار و مدونی برای این گونه جنگها وجود نداشته، مهلهلاً طریقین می‌کوشیدند دو قاعده را

۱- رجوع شود به فصل دوم. ۲- رجوع شود به اواسط فصل دوم. ۳- شاید حروب الرداء باشد. - ۴- رجوع شود به اوایل فصل هفتم.

مراعات کنند: نخست اینکه از غارت کامل و ویران ساختن اراضی تحت عملیات جنگی خودداری نمایند و دوم اسیران جنگی را برده نسازند و مردم غیر نظامی ساحت عملیات جنگی را (اگر مسلمان باشند) به زهر یوغ مردگی نکنند.

بنا به گفتهٔ مآوردی وظیفهٔ مردم است که از خلیفهٔ منتخب اطاعت کند و در اسود وی را یاری و مساعدت نمایند. و اگر خلیفه ظلم کند و وظایفی را که بمعهده دارد و قبلاً در بساطهٔ آن سخن رفت ایفا ننماید طبق نظریهٔ مآوردی «مردم» (جامعهٔ مسلمان) می‌توانند وی را خلع و سرنگون سازند. بلك دلیل مشروع دیگری که می‌توانست موجب خلع خلیفه گردد از دست‌اندان عقل و یا یتیمی و یا شنوایی بوده. در صورتی که خلیفه فاقد دیگر اعضای بدن و یا صفات و افعال جسمانی می‌گردید موجب خلع وی نمی‌شد.

به گفتهٔ مآوردی خلع خلیفهٔ ظالم و یا ناقابل می‌بایست به تصویب مجلس «مردم» (ساکنان پایتخت) که در مسجد جامع گرد آیند صورت گیرد. و یکی از رجال متنفذ (از مجتهدان و یا بزرگان مأموران) در آن جلسهٔ اعلان‌امای علیه خلیفه ابراز کند و خلع او را بخواهد. مدعی می‌بایست ادعای خویش را با حلی ایهامی توأم سازد، بعین معنی که انگشتی را از انگشت بیرون کند و یا موزه از پا خارج سازد و بزمین افکند و بگوید: «همچنانکه این انگشتی (یا «این موزه») را به‌دور افکنم فلان را (از سمت خلافت) طرد می‌کنم» حاضران می‌بایست مواقت خویش را با بیرون کردن و الکندن موزه از پا و یا دستار از سر و یا قطع‌امای از دخت خود ابراز دارند.

گفتن این نکته ضرورت ندارد که نظریهٔ مآوردی در این قسمت هم نه تنها از واقعیت تاریخی زمان او (قرن بازدهم میلادی - پنجم هجری) به‌دور بوده، بلکه با حقیقت دوران متقدم نیز مطابقت نداشته. در واقع بر تخت نشاندن خلیفه و خلع وی غالباً بر اثر يك تحول درباری و با در موارد نادر در نتیجهٔ عصیان مردم صورت گرفته (هلاک عثمان در ۶۵۶ م - ۳۶ هـ و لاگون کردن خودمان اسوی در ۷۲۹/۵۵ م - ۱۳۲ هـ).

خلیفه از لحاظ نظری فقط واجد قدرت اجرایی بوده نه فائو نگذاری. و نمی‌توانست قوانین موجود جنائی و جزائی و پامدنی را تفسیر دهد، زیرا که کمال‌المطلوب حکومت روحانی قوانین مزبور بر بنیاد دین و چهار «اصل» قه مبتنی بوده، می‌بایست تزلزلی به‌لو کانش راه نیابد و تفسیر نکند. خلیفه می‌بایست چنانکه بخواهد احکامی صادر کند و مقررات مالیاتی وضع نماید و یا حکمی قضائی بدهد، فقط با مواقت مجتهدان و طبق فتوای ایشان عمل کند. و اینان فلان یا بهمان عمل حکومت و با حکم قضائی را از لحاظ قهوی «حلال» و یا «حرام» اعلامی کردند. این ترتیب در زمان امویان مراعات نمی‌گشته. و قدرت دولت در آندوران مایهٔ جنبهٔ غیر دینی داشته. در زمان عباسیان نیز بروی هم چنین بوده ولی عباسیان برای مساعدت طبقهٔ قبهان ارج

بسیار فائل بودند و مایل بودند به ظاهر هم شده، چنین وانمود کنند که آرمان و کمال مطلوب دولت اسلامی، یعنی حکومت روحانی، مجری و مرعی می شود. خلیفه در زمان ایشان در درجه اول رئیس مجتهدان شمرده می شده. برخی از خلفای عباسی پیش از صدور فلان یا همان حکم، مجتهدان و قبیهان را گرد آورده خلیفه ایشان را احضار می کردند. ولی عملاً خود خلیفه یا دار و دسته نظامی و خردالی که در آن دوران در دستگاه خلافت نقش رهبری را ایفا می کرده، می توانست قبیهان را به آسانی تحت تأثیر خویش قرار دهد. گذشته از این عملی از خلفای عباسی اندرزا و فتاوی قبیهان را نادیده می گرفتند.

به طور کلی از لحاظ نظری قه سنی، خلافت حکومتی بوده روحانی و حقوقی و نه استبدادی. و قدرت خلیفه قدرتی شمرده می شده که از طرف خداوند داده شده. و برای جامعه اسلامی (دولت اسلامی) ضرورت داشته. از لحاظ نظری انتخاب خلیفه و با خلع وی حق جامعه اسلامی بوده و وی قطع می توانست قدرت قانونگذاری و قضایی را در حدود قوانین لایتنر و دینی قه اعمال کند، و آن قدرت را هم به اتفاق مجتهدان و قبیهان که حافظ حقوق مزبور بودند به کار برد. ضمناً این نکته ناگفته نماند که هیچ موسسه تشکیلی که نماینده جامعه اسلامی (مردم) باشد و به طور مؤثر در قدرت خلیفه نظارت کند وجود نداشته.

نظراً جامعه اسلامی را جامعه ای مرکب از افراد برابر می دانستند، ولی عملاً جامعه در دوران خلافت به طبقات - به عملی بهره کش و استثمار شونده - تقسیم شده بوده. و خلافت در واقع دستگاهی که منافع کمال مطلوب حکومت روحانی جماعت (الامة) مشکل باشد نبوده، بلکه منافع ممانع بهره کتان قودال شمرده می شده (۱۹۱).

دستگاه خلافت آنچنانکه در تاریخ وجود داشته با آنچه ماوردی کمال مطلوب می دانسته مشابهت بسیار کمی داشته. دولت خودالی متقدم خلافت در فاصله قرن هفتم میلادی (اول هجری) و نیمه اول قرن دهم میلادی (چهارم هجری) صورت مرکزیت یافت. تفوق مالکیت دولتی اراضی (در اراضی دولتی خود دولت از طریق کارمندان و عاملان مالی خویش به منزله قودالی بوده که مستقیماً از دستان بهره کشی می کرده و املاک و اراضی در دست داشته و در این مورد بهره قودالی با مالیات منطبق می شده) و توسعه آبیاری مصنوعی اراضی - که اداره آن مستلزم وجود دولتی نیرومند بوده - اینها امر مرکزیت را تسهیل می نموده. مضاف به اینکه در دوران فتوحات عرب، قشر غالب دستگاه خلافت به وجود حکومت مرکزی قدرتمند و خلیفه که سازمان دهنده جنگهای کشورگشایانه و سردار لشکر باشد، نیازمند بوده است. بدین سبب حکومت مرکزی که خلیفه عظمی آن بوده در دوران امویان و دوران نخستین عباسیان (تا حکومت خلیفه متوکل - ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ) فوق العاده نیرومند و عملاً غیر محدود بوده. و

بطوری که آکادمیسن و. و. بارتولد خاطر نشان کرده عناصر غیر روحانی حکومت خلیفه نفوق پادری بر عناصر روحانی داشتند. و گرچه از نظر گاه کمال مطلوب دینی، قانونی جز شریعت نمی بایست وجود داشته باشد، ولی عیلا قوانینی بصورت احکام و مقررات (قانون) و عهده و عادت و پدید آمد که تکمله گونه و اصلاحی بر قه یا حقوق دینی بوده. و محکمه پلیسی (شرطه) که بطور قطع در زمان عباسیان تکوین یافت^۱ تکمله و اصلاحی بر داوری شرعی قاضیان بوده.

اما راجع به قدرت روحانی خلیفه بمعنی انحصاری یعنی امامت طبق نظر یحقوق سنی (صرف نظر از واقیبت زنده) جنبه محدود و صرفاً حفاظت داشته: بدین معنی که خلیفه می بایست نفوق دین اسلام را در قلمرو دولت اسلامی حفظ کند و نگذارد تجاوزی بدان شود و دشمنان دین را مجازات نماید و با «کفار» و «جهاده» کند.

اگر خلیفه را همانند پاپ رم تصور کنیم و مقام وی را مانند «روحانی نخستین» بشماریم، خطای صرف خواهد بود. و باید گفت که این نظر خطا در کشورما (شوروی) و حتی در کتابهای دینی هم دیده می شود. خلیفه برخلاف پاپ رم مقام فقهی و «برکت دهنده» نداشته و نمی توانست هیچ تشریفات و یا شرایع جدیدی را معمول و متداول سازد و بطور کلی بدعتهایی را به وجود آورد. وی در سبیل دینی مقام سافعالکله به بحث نایزیری نبوده، بر عکس در این گونه مسائل می بایست با مقامات مقبول الکله - یعنی مجتهدان مشورت کند و فقط سمت ریاست ایشان را داشته. هیچکس معتقد نبوده که خلیفه قدرت بخشایش گاهمان را داشته باشد (برای سلب چنین قدرتی را قائل بود عیاند) و می بتواند ارواح مردگان را محکوم به عذاب جهنم کند و افراد را از جرگه دینی و روحانیت طرد نماید (گاه پاپهای رم بر سر بدعتهای سیاسی چنین می کردند) و بطریق اولی حق نداشتند مردم يك ناحیه را مجازات کنند (انتر دیکت - یعنی منع روحانیان از ادای تشریفات دینی [در دیک ناحیه] - که پاپها اعمال می کردند). انتر دیکت در اسلام محال بوده زیرا برای گزاردن نماز در مسجد وجود روحانیان و «کارشناس» خاصی ضرورت نداشته. هیچ يك از ستیان خلیفه را معصوم نمی دانسته و حال آنکه از قرون وسطی عقیده ای به وجود آمده که پاپ رم در امور دینی خطا ناپذیر است (گرچه فقط در سال ۱۸۷۰م این عقیده برای همه مؤمنان اجباری شده به صورت «دگم» [اصول لائیکر دینی] در آمده). بطوری که لائیکس هریشناس و اسلامشناس فرانسوی می گویند، خلیفه «سرور روحانیان نبوده بلکه شخصی است غیر روحانی که مدافع و حافظ شریعت است»^۲. «خلیفه ستیان پیش از

همه چیز، از لحاظ تعلیم، مقام مقبول الکلمهای نیست^۱.

پس از آنکه فاتحان مغول به موجودیت خلافت عباسیان پایان دادند^۲ و بغداد را به تصرف درآوردند و متعصم، آخرین خلیفه عباسی را اعدام و همه افراد ذکور آن دودمان را ناسپود کردند. دیگر دججهان اسلام خلیفهای که مورد قبول همه سنیان باشد باقی نماند. فقط چندتن از اعضای خاندان عباسیان پاکسانی که خود را پادشاه از آن دودمان معرفی می کردند گریخته از قاهره سر درآوردند. پیرس، که سلاطین از سالیب مصر (۶۵۹ تا ۶۷۶ هـ حکومت کرد) بود، یکی از آن عباسیان مغرور را که احمد نام داشت در سال ۶۶۰ هـ در قاهره خلیفه اعلام کرد. از آن زمان سلاطین سالیب مصر کسانی را که به اصطلاح «خلیفای عباسی» نامیده می شدند در دیار خویش مقیم ساخته بودند. اینان فقط دارای قدرت روحانی عباسیان بودند و لاخیر ولی در خارج از حدود و قلمرو سالیب (مصر و سوریه و حجاز) نفوذ روحانی عباسیان قاهره به هیچ شمرده می شده و در اکثر سرزمینهای سنیان عباسیان مزبور را به خلافت قبول نداشتند. این وقایع تاریخی در نظریه سنیان راجع به خلافت نیز مؤثر واقع شد. و قبیلهان احتمال و مکان طریق سومی (گفته از انتخاب و تعیین خلیفه بعدی توسط خلیفه حلی) را در موضوع جانشین مقام خلیفه جایز دانستند و آن «الیمه القهریه» بوده و گفته که در این دودمان پر آشوب، که خلیفهای قانونی و مقبول عامه وجود ندارد می توان حکومت سلاطینی را که به زور بر سر حکومت سترگشته، به خاطر صلاح جامعه مسلمان قبول کرد تا مسلمانان از آشوب و هرج و مرج و جنگ خانگی نجات یابند. و چنین سلاطینی را اگر به موجب شریعت حکومت کند می توان رئیس قانونی جامعه مسلمان (دولت) و یا پادشاه سخن خلیفه شمرده^۳. ولی چنانچه برخلاف شریعت حکم کند «ظالم» است.

عنه مشهور این جماعه (بهالدین محمد، ۶۳۹ تا ۷۳۳) قاضی ینالقدس که زان پس قاضی القضاء قاهره بوده و کتابی به نام «تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام» تألیف کرده مدافع عقبه پیش گفته بوده. این جماعه می گوید اگر سلطان که به زور قدرت را کسب کرده، حتی قوانین شریعت را نداند و ظالم و فاجر و فاسق باشد، معینا باید از او اطاعت کرد. و

۱- ای. گولدسمیر، قدوسی درباره اسلام، ۱۹۱-۱۹۲. ۲- در سال ۱۲۵۸ م (۷۳۳ هـ) عراق عرب و بغداد بدست لشکران دودمان ایرانی آل بویه (۲۳۴-۳۴۷ هـ) مسخر گردید. از آندمان حلفای عباسی صلاح از قدرت سیاسی محروم شد. فقط قدرت روحانی را حفظ کرده. بنیامد بدست در دست حکومت آل بویه (از ۲۳۴ تا ۳۴۷) و زان پس (از ۳۴۷ هـ) بدست حکومت اصفهان ترکمن پس سلطانان قرار داشت. معینا اهل عراق و وجود دولت خلیفه را قبول داشتند. آل بویه و سلطانان و سلاطین امیران منصوب از طرف خلیفه شمرده می شدند و علم و مشهور از او دریافت می داشتند و عهد و پیمان حلیفه بوده (مقابل رجوع خود) - گرچه در واقع حلفای فاکت قدرت، آن بدست سلاطین پادشاه بوده. در سال ۵۲۲ هـ عباسیان مجدداً قدرت سیاسی را بدست آورده ولی فقط در حدود عراق عرب و (بغداد) خوزستان. ۳- رجوع خود به:

A. Von Kremer, Kulturgeschichte des Orients... T. I. ۲۰۲.

چنانچه غاصب دیگری که واجد همان صفات باشد علیه وی قیام کند و زمام حکومت را از چنگزد او به دست آورد، او را هم باید اطاعت کرد. آ. فون کرم در این باره چنین می گوید: «بدین قرار قه محسلی در مرحله غائی خود بدل به نظریه قبول و شناسایی غیر محدود حق افروزی شده»^۱. این شناسایی در همین حال بمنزله شناسایی و اعلام بی اعتباری نظریه قدسی (سنی) درباره خلافت، — که بطور مصنوعی سرهم کرده بودند، به ویژه نظریه خیال پرستانه ماوردی بوده، دیگر سخنی از خلافت، به صورت پیمان دوجانبه با مردم و حق خلق در خلق خلیفه ظالم در میان نبوده.

این خلدون (۷۴۴ — ۸۰۸ هـ) بزرگترین مورخ عرب و تنها تاریخ نویس مسلمان که نظریه سیر تاریخی (متی) مرشاخت تأثیر عوامل طبیعی در تکامل جامعه و تمدن را پسند آورده نیز نظریه خلافت را پیش کشیده. نظریه وی مایه اصل حکومت روحانی را رد می کند و صریحاً خلافت را قدرتی غیر روحانی می شمارد. پایه قدرت خلیفه باید «شمسیر و ظم» باشد، شمشیر به معنی نیروی جنگی خلافت و ظم «دیوان» آن، یعنی دستگاه عمال کشوری — ادارات و دوائر مالی و مالیاتی و چاپار دولتی و غیره.

این خلدون گفته ماوردی و دیگر قتیان را که خلیفه باید حتماً از طایفه قریش، یعنی طایفه پیامبر، باشد رد می کند و می گوید که قتیان پیشین در این موضوع احادیث محسلی را به غلط تفسیر کرده اند. این خلدون حتی صفات عالم بودن (به الهیات و قه) و عدالت را در شناسایی خلیفه لازم نمی شمارد زیرا که نظر و ارزشهای این صفات توسط اشخاص همیشه ممکن است مورد بحث قرار گیرد. به عقیده این خلدون تنها شرط شناسایی امام — خلیفه باید صحت جسمانی و روحی او باشد. خلیفه باید مدیر و امیری نیرومند و شایسته باشد. کسی که به یکی از خدمتگزاران فلان سردار و پادشاه عالی مقام خویش اجازه دهد که امر و نهی کند و مطیع آن خدمتگزار باشد، خلیفه نیست. چنین امیری مانند امیری است محروم از آزادی عمل و قاندر نیست به وظائف امام و خلیفه قیام و اقدام کند. بدین سبب چون عباسیان قریشی زمام قدرت واقعی را بدست آل بویه سپردند در واقع با این عمل خویش نشان دادند که شایسته ایفای وظائف خلافت نیستند.^۲ نظر بهای جدید مربوط به خلافت مانند عقاید ابن جماعه و ابن خلدون ناشی از این اصل بوده که شرط صفت شناسایی «امام — خلیفه» واجد بودن قدرت و حکومت واقعی است و این نظریه ها در دولتهای اسلامی قرن نهم هجری و قرون بعدی مؤثر بوده. در نیمه اول قرن نهم هجری در قلمرو دولت تیموریان (آسیای میانه و ایران) قتیان به این نتیجه رسیدند که چون سلطان تیموری (شاهرخ، از ۸۰۸ تا ۸۵۱ هـ حکومت کرد) واجد قدرت واقعی، برجایه مسلمین (دولت) است و همه حکومت او را قبول دارند و وطن قوانین شریعت عمل می کنند.

بنابراین امام و خلیفه قانونی است.^۱

سلطان لویس (از ۷۵۷ تا ۸۷۷ حکومت کرد) از دودمان جلابریان (ایران غربی و آذربایجان) نیز امام و خلیفه شمرده می‌شده.^۲

حقوق اسلامی (شی) - صرف نظر از اینکه خلفا (و پس از انقراض خلافت، سلاطین مسلمان) - از چه طریق قدرت و زمام حکومت را به دست آورده‌اند، اتباع وی را ملزم به اطاعت از او می‌داند. غزالی [یکی از] بزرگترین علمای الهیات اسلامی که ایرانی بوده (متوفی به سال ۵۰۵) از اتباع می‌خواهد که از سلطان عصر اطاعت کنند، زیرا حکومت ثابت و استوار و لویرحم باشد بهتر از جنگهای خانگی است. عباسیان به وحدتشی که به پیامبر نسبت داده شده متکی بودند که اطاعت از من (پیامبر) اطاعت از خداست و اطاعت از امام^۳ اطاعت از من است (۱۶۲) بدین سبب عباسیان طایفه عباسیان طاعت و طاعت از امام عباسیان طاعت است.^۴ حقوق اسلامی برای کسانی که علیه امام و خلیفه عباسیان کشت (امم از خودالهای عاصی یا شرکت کنندگان در قیامهای خلق) سبب قطع دستها (از مسج) و پاهای و مطلوب کردن را مفروض داشته بوده و آیات زیر را حجت می‌آورده: و آنان که علیه خداوند و رسول وی جنگ می‌کنند و می‌کوشند فساد بر روی زمین انگیزند مجازاتشان کشتن و تعلیب و پاریدن دستها و پاهایشان، یکی انداختن یکی از چپ، و بابتبید از سر زینشان خواهد بوده. (انساجز آؤا الذین یحاربون الله و رسولہ و یسوزون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا او یقطع ایدیهما و ارجلهم من خلاف او یغوا من الارض)^۵.

واقعت بارزی همچون تقسیم جامعه متقدم خوددالی دوران خلافت به طبقات، تقریباً در قه اسلامی منعکس نشده و حقوق اسلامی نظرهای را که در مرحله انتقال به خودالیزم یعنی دوران حکومت چهار خلیفه نخستین (راشدین) [به استثنای علی بن ابیطالب] تکوین یافته محفوظ داشته بوده. و بدین سبب فقط از سه گروهی حقوق سخن می‌راند، یعنی: مسلمین آزاد که گویی واجد حقوق مساوی بوده‌اند، و دیگر اهل الفقه^۶ که شخصاً آزاد بوده ولی حقوق مدنیشان محدود بوده و سرانجام پندگان^۷. سیر تکاملی کشاورزی در جامعه دوران خلافت نیز به طور مبهم و ضعیف در قه اسلامی منعکس شده است. و چون قبیلهان نیز دانسا دلایل قضایی و حقوقی خویش را از قرآن و احادیث می‌جستند نه واقعیت زنده، رده بندی گروههای مالکیت ارضی در آثار ایشان هم صرفاً جنبه انتزاعی و مگر نه‌ای دارد. قه اسلامی سه نوع مالکیت ارضی (و مالکیت بر آب و دستگاه

۱- رجوع شود به: و. و. بارووله «خلیفه و سلطان» ص ۳۶۱ و پند. ۲- در مجموعه استاد رسمی «مستوف» الکاتب» محمد بن محمود، قاهره، ص ۳۶۱. ۳- یعنی «امام الکبری» یعنی خلیفه. ۴- ایسویف مستوف، «کتاب الصراج» بولاق، ۱۲۱۶ هـ. م. ۵- هـ. ل. آن سولده، آیه ۳۳. ۶- درباره پندگان ادیان دیگر با اهل الفقه به فصل دوم رجوع شود و درباره وضع حقوقی ایشان در فسر دولت اسلامی به فصل هفتم. ۷- درباره وضع حقوقی پندگان به فصل هفتم رجوع شود.

آیاری) را می‌شناسد که متعلق به گروه از اراضی می‌گردد: اول اراضی دولتی (به عربی: «اراضی المملکة» یا به فارسی - عربی: «اراضی دیوانی»)، دیگر اراضی وقفی و دیگر اراضی شخصی و خصوصی (به عربی: «مُلک و مملک» که جمع آن «املاک» است).^۱

اراضی دولتی بنا به تعبیر فقهای مسلمان، اراضی است که در نتیجه فتح فلان یا بهمان سرزمین به دست مسلمین ملک مشترک جامعه اسلامی و با دولت اسلامی - که بهمان معنی است - گشته. در ظمرو خلافت این گونه اراضی بیش از انواع دیگر بوده و گروه اصلی اراضی را تشکیل می‌دهد.^۲ در این مورد مالکیت دولتی زمین با استفاده جماعت و با تولید کنندگان خرد - یعنی طبقات کوچک اراضی روستاییان - توأم بوده است. دولت از این اراضی مستجبا به وسیله عاملان دیون خراج، که بهره و مالیات را از روستاییان وصول می‌کردند، بهره برداری می‌کرده. این خراج با بهره خردالی متعلق بوده. درآمد اراضی یاد شده وارد «دینار المال» (خزانه دولت) می‌گشته و دینار المال موجب و مستحق بازماندگان پیامبر (۱۶۳) و لشکران و کارمندان کشوری را پرداخت می‌نمود. به عبارت دیگر از محل عواید این اراضی بزرگان لشکری و خردالی و خدمتگزاران خلافت نگاهداری می‌شدند.

اراضی «وقفی» یا «موقوفه» (عربی، جمع آن «موقوفات») اراضی بوده که خلیفه و یا بزرگان و یا ثروتمندان به نفع مؤسسات دینی (مساجد، مدارس، مزرات) و خبریه (بیمارستانها، آسایشگاههای سالخوردگان و مسافرخانهها و غیره) وقف می‌کردند. بخشی از درآمد این اراضی صرف نگهداری پیشمازین و مدرسان و دیگر اعضای طبقه فقهای می‌گشت. این خود منبع اصلی مادی نگهداری طبقه فقهای بوده.^۳ واقف می‌توانست در وقتنامه شرایط و قیودی درباره عواید اموال وقفی (اراضی مزروع، باغها، تاکستانها، و همچنین نهرا و کاریرها^۴ و گلخانه و دوشهرها: کاروانسراها و دککها و بازارها) ذکر کند و تعیین متولی وقف را به خود و یا اخلاف خویش اختصاص دهد. متولیان سهم معینی از درآمد (علی‌الرسم ده درصد) وقف را دریافت می‌داشتند. علی‌القاعده از املاک و اموال موقوفه مالیات دولتی اخذ نمی‌شد. اراضی و اموال وقفی قابل فروش و یا انتقال به غیر و قابل مصادره نیز نبوده. بدین سبب در بسیاری از موارد وقف اراضی از لحاظ فلان و یا بهمان صاحب ملکه تنها غنایمندان بلکه پرمثمت نیز بوده‌است. زیرا واقف می‌توانست در وقف‌نامه یا وصیت‌نامه بیدکند که شغل متولی موقوفه را خود او و اخلاف وی

۱- مستر دیگر «ملک» پادشاهی و یا ظمرو پادشاهی است. ۲- این اراضی بیشتر در احوال عرب و خوزستان و مصر و دیگر سرزمینهایی که واجد دستگاه عربی و طویل آبیاری و کشاورزی آبی بوده، قرار داشتند. در حجاز و شمریزه عربی، در این گونه اراضی با کمال وجود نداشت. ۳- ولی بسیاری از فقهای از خود املاکی داشتند. ۴- بزم، بیری است زیر زمینی که آبهای تحت‌الارضی را در می‌آورد تا برای آبیاری اراضی از آن استفاده شود. بزم (یا سات) در ایران فراوان است.

باید ایفا کنند و بالتجیه در آمد موقوفه در اختیار ایشان باقی بماند و در عین حال مالیات خزانه را نپردازند و از مصادره ملک نیز مصون و ایمن باشند.

اراضی خصوصی (ملک) یا (ملک) املاکی بوده‌اند که تعلق به مالکان داشت و حق مالکیت مطلق ایشان بر اراضی مزبور مسلم بوده است. این اراضی بدون اجازه خاصی، آزادانه، قابل فروش و بخشیدن و وقف و انتقال به اختلاف بر سیل ارث بوده‌است. ملک (ملک) نوعی از مالکیت خودالی بر زمین و آب بوده و با *alleu* اروپای غربی و «وتجین» روسی و «هایدلیک» آلمانی، مطابقت داشته. بنا به تمیز فقیهان، اراضی دشمنان مقتول و یا فراری که هنگام فتح کشوری به دست مسلمانان افتاده بوده و یا اراضی که صاحبان آن هنگام فتح سرزمینشان اسلام آورده بودند و یا اراضی «موات» یعنی بایر که از طرف مسلمانان مشروب و مزد و عواید مسکون شده بوده، همه آنها می‌توانستند «ملک» باشند. در فارس قبل از استقرار دودمان بویه در آنجا اراضی ملکی بیشتر از انواع اراضی دیگر (دیوانی و موقوفه) بوده است.^۱

در جریان تکامل جامعه خودالی خلافت انواع دیگری از زمین‌داری خودالی پدید آمد که در قه اسلامی منعکس نشده و با تمیزی که در باره آنها شده کافی و روشن نبوده است. «اقطاع» و یا زمین‌داری مشروط خودالی (به شرط خلعت دولت)^۲ شیوع بسیار یافت (کلمه عربی «اقطاع» که معنی تحت‌التقلی آن «سهم» است از «قطع» بمعنی «بریدن» و «بخشیدن» از چیزی را بریدن «باب چهارم: اقطع» بمعنی «سهم دادن از چیزی»).

اقطاع در آغاز عبارت بود از تفویض بهره زمینی به کسی بدون آنکه اختیار دیگری در آن زمین داشته باشد، یعنی نوع خاصی از بنفیس.^۳ در تألیف ماوردی مقر قه بصورتی است که گفته شد.^۴ بعدها در فاصله قرن دوم میلادی (چهارم هجری) و چهاردهم میلادی (هشتم هجری) حدود کشورهای مختلف مسلمان - «اقطاع» نخست عملاً و زان پس رسماً بصورت «*iflet*» یا «نیول» لشکری موروثی درآمد.

قه اسلامی انواع مالیاتهای دولتی زیر نامی‌شمارد: ۱/ زکات - مالیات بر پیشه و بازرگانی و دلداری. ۲/ مالیات ارضی یا «خراج» که بصورت سهمی از محصول به‌چشم (خراج مقاسمه) یا به نقد و مبلغ ثابت از هر جریب (قریب ۲۶۰۰ متر مربع) صرف نظر از میزان محصول (خراج مساحت) مأخوذ می‌گردید. ۳/ عشر (عربی که فارسی آن «ده پلک» بوده)

۱- رجوع شود به: ابن‌البیاض، ص ۱۷۶-۱۷۷. ۲- درباره سر تکامل «اقطاع» رجوع شود به: P. Lokkegaard, "Islamic taxation". ۳- درباره آلتو و شنیس و دیگر اصطلاحات مانند به شنیس «تاریخ ایران اندوران پستان تا پایان قرن هجدهم» تألیف گروهی از ایران‌شناسان ترجمه کریم کشاورز، چاپ سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی - سال ۱۳۳۶ - رجوع شود. ۴- و دیگر: ای. بی. بطروف و لکسکی «کشاورزی و مسائبات ارضی در ایران عهد ساسانی» ص ۲۵۶ - ۳۶۹. صاحب فهرست کتب نیز منقول است. ۵- ماوردی، «الاحکام السلطانی» ۴۰۰-۴۴۴ (صل هشتم).

خراج تسهیلی زمین بهیزان ده دصمده محصول و پا دآمد که از اراضی مالکان سرود عتایت اخذ می‌شده (به بعد رجوع شود). ۷/ جزیه - مالیات سرانه که فقط از اهل دمه، بنی پیروان دیگر ادیان، به‌تقدیر گرفته می‌شده. ۵/ خمس (عربی - بیک پنجم) بیک پنجم مأخوذ از غنایم جنگی که مسلمانان به‌تقدیر «جهاد» یا «کفار» بدست می‌آوردند. خمس در اختیار خطیفه قرار می‌گرفته. زکات فقط از مسلمانان و جزیه تنها از پیروان دیگر ادیان - بنی ناسلمانان - دریافت می‌شده. از آغاز قرن هشتم میلادی (اول هجری) نه تنها جزیه بلکه خراج را هم فقط از پیروان دیگر ادیان می‌گرفتند (در صورتی که صاحب و یا متصرف اراضی مسزوع می‌بودند) اما مسلمانان صاحب زمین خراج نمی‌پرداختند و فقط عشر از ایشان مأخوذ می‌گردیده. اگر ناسلمانی اسلام می‌آورد از جزیه و خراج معاف می‌شد. هر دو مالیات غالباً توأم شده و همچون مالیات واحدی که از پیروان دیگر ادیان قابل اخذ باشد شمرده می‌شدند و کلمه «خراج» و «جزیه» به‌صورت مترادف یکدیگر به‌کار می‌رفتند. مثلاً از سال ۸۸۱ هـ. پس از اصلاحات حجاج سوادلی قلدتند عبداللک خطیفه در سرزمینهای شرقی خلافت - در سرزمینهای مزبور و جزیه» همچون مالیات سرانه‌ای محسوب می‌شده که نان پس فقط از پیروان دیگر ادیان مأخوذ می‌گردیده و «خراج» را به‌عنوان مالیات اراضی شمرده‌اند. ولی دیگر اسلام آوردن موجب معافیت زارع از پرداخت خراج نمی‌گردیده. و زمینی که خراج بر آن وضع شده بوده برای همیشه خراج‌گزار بوده - صرف‌نظر از آنکه صاحب و یا متصرف آن مسلمان بوده و یا پیرو ادیان دیگر.

اراضی از لحاظ اصل مالباتی به سه گروه تقسیم می‌شده: اولاً اراضی خراج‌گزار، ثانیاً اراضی عشر بردار و ثالثاً اراضی «حر» و «خالص» بنی اراضی معاف از پرداخت مالیات دیوانی. بیشتر اراضی دولتی و روستایی که آن را متصرف و در آنجا ساکن بودند جزء اراضی خراج‌گزار بوده‌اند. عشر علی‌الرسم از اراضی ملکی مأخوذ می‌گردیده، زیرا که بنا به تفسیر قبیهان متصرفان این اراضی کسانی بوده‌اند که بی‌دینک پس از فتح کشور خویش به‌عنوان هربان اسلام آوردند. عملاً در ایران از قرن دهم میلادی تا چهاردهم میلادی (از چهارم تا هشتم هجری) به‌طور کلی از اراضی ملکی «عشر» مأخوذ می‌گردیده. اراضی معاف از پرداخت مالیات دیوانی عبارت بودند از: الف) اراضی موقوفه، ب) بعضی از اراضی ملکی (به‌عربی: و ملک حر و خالصه) که فرمانی مبنی بر معافیت از مالیات از طرف رئیس دولت بدیافت داشته‌بودند. صاحبان ملک می‌توانستند این امتیاز و معافیت را به‌نحو دیگر نیز کسب کنند. باین معنی که داوطلبان دولت اراضی خود را به‌دولت بدهند و در عوض ثلث بانی را از خمس مالیاتهای دیوانی معاف نمایند. جر اراضی الطامی.

پنج‌گونه مالیات پیش‌گفته «حلال» شمرده می‌شده و اخذ و وصول آنها بر مبنای شریعت بوده. ولی بهیزان تشدید بهره‌کشی فئودالی در قلمرو دولتهای اسلامی قرون وسطایی مالیاتهای

نورقالعابد یا «مرواضی» نیز^۱ مانند مالیات نگهداری لشکر و شئون مختلف دستگاه دولتی و بر روی هم دهها مالیات نقدی و جنسی (از غله و خرما و ابریشم خام و پنبه و غیره) پدید آمد. مالیاتهای اخیرالذکر هیچکدام در حقوق شرعی مذکور نیست و بر «عرف» (عادت) مبتنی بوده و با کلمه مشترک و کلی «تکالیف» تسبیح می‌شدند — در مقابل مالیاتهای که بر مبنای شریعت بوده‌اند.

حقوق اسلامی از روستایان مقید به‌زمین و وابسته و مطیع خردلان غیری نفلرد و این گروهها را نمی‌شناسد [۱۶۶]. و حال آنکه گروه دوم، یعنی روستایان وابسته و مطیع خردلان و اما وجود داشتند. ولی وابستگی خردالی به‌صورت وابستگی شخصی روستایی نبوده و وابستگی ارضی بوده، زیرا روستایی قطعی از اراضی دولتی و یا وقفی و یا انتظامی و غیره را در تصرف داشته. قبیله‌ها این وابستگی خردالی را به‌شکل اجاره (غالبا موروثی) زمین توسط روستایی از زمین‌دار که به‌صورت اجاره نقدی به‌معنی انحصار بوده و به‌این جنسی، یعنی سهمی از محصول (از یک دهم تا دوسوم و بیشتر — بر حسب آنکه روستایی فقط زمین را از زمین‌دار دریافت می‌داشته و یا اینکه آب نهر و بند و دام‌کاری نیز از مالک بوده) که «مزارعه» نامیده می‌شد، قلمداد می‌کردند. («مزارعه» کلمه‌ای است عربی از «زرع» که به‌معنی تخم افشاندن و مباد کردن زمین است. از این ریشه است «زارع» که به‌معنی «برزرگر» است. و «مزارع» که به‌معنی «برزرگر» (در زمین غیر) و «مستأجر» که سهمی از محصول را به‌مالک می‌دهد، نیز مشتق می‌گردد).^۲ ماهبه^۳ این «اجاره» جز به‌خود خردالی چیز دیگری نبوده. ولی روستایان مقید به زمین خردالها (که عربی آن «الرعایا» جمیع «رعیت» است از ریشه «رعی» به‌معنی «چربیدن» که به‌طور تحت‌اللفظی «گله» باشد اصطلاحی بوده که در آغاز به‌اتباع به‌طور کلی اطلاق می‌شد و بعدها «طبقه مالیات دهنده» و به‌ویژه روستایان را چنین می‌نامیدند) که از انتقال به جاهای دیگر منع شده باشند در سرزمینهای خلافت و از آنجمله ایران و آسیای میانه، ظاهراً تا قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) وجود نداشتند. تنقید روستایان به‌زمین را فاتحان مغول معمول و متداول کردند.^۴

دستگاه دولتی خلافت را که حکومت مرکزی و تمرکز یافته دوران متقدم خردالیزم بوده (با وزیران و دیوانها و چاپار دولتی — برید — و انبارهای دولتی و غیر آن) فاتحان

۱ — اگرچه بود این مالیاتها در صورت وقوع جنگ و یا پیمانهای معارج نورقالعابدی برای دولت مأخوذ گردید. ولی — مثلا — در عهد سلطانمسعود غزنوی (که از ۳۸۸ تا ۴۲۱ هـ حکومت کرد) خلا این موارد را خرمال از روستایان و شهریان اخذ می‌کردند. ۲ — در باره مزارعه در سرزمین غلام رجوع شود به: آ. یو. باکو بوسکی درباره اجاره مزارعه در عراق در قرن هفتم میلادی (دوم هجری) در این کتاب فهرست الفبائی مربوط به فرائد شد. ۳ — درباره شرح موضوع رجوع شود به: آ. یو. بطروفسکی، «کفایتی و سیاست ارضی در ایران عهد مغول» ص ۲۱۹-۲۲۰.

عرب مسلمان به وجود نیاوردند. دستگاه مزبور به طور کلی از ایران ساسانی به میراث رسیده بوده و برخی از اجزا و بخشهای آن از یزانیس مأخوذ گردیده بوده است، و اعراب فقط بعدها آن را بسط داده پیچ در پیچ تر کردند. و این عمل ایشان هیچ رابطه مستقیمی با فقه اسلامی نداشته. بدین سبب ما به دستگاه مزبور کاری نداریم و اشاره نمی‌کنیم^۱.

۱- درباره جزئیات دستگاه دولتی خلافت رجوع شود به:

م ۲۵۶ - ۲۶۹ (اصل ۸۷) A. Kremer, Von. "Kulturgeschichte des Orients." T. 1
م ۲۵۶ - ۲۵۷ (اصل ۹۷) R. Levy. "the Social Structure of Islam"



حقوق جزائی و مدنی اسلامی

فقه اسلامی اساس استواری در حقوق جزائی پدید نیاورده [۱۶۵]. و چون بر اصول دینی مبتنی است معایب جنایت و معصیت و گناه در آن توأم شده. اساس حقوق جزائی اسلامی برخی جوانب مهجور و باستانی را حفظ کرده ... مثلاً طبق فقه اسلامی فرد موضوع حقوق نبوده بلکه خانواده است و قتل جنایتی علیه جامعه شناخته نشده [۱۶۶] بلکه یزهی محسوب می‌گردد که بر ضد خاندان مقتول صورت گرفته. در شریعت اسلامی قانون قصاص خون محفوظ مانده است. «دیه» یا «غون بهاء» که در قوانین قدیم درسی (دوسکا یا پراودا) به نام «ویرا» وجود داشته و در قوانین عهد بربریت اروپای غربی دو فاصله قرن پنجم و نهم میلادی، به نام «وردگلد» تسبیح می‌شده (ولی در قوانین دورهٔ تعالی ثنودالیزم اروپای غربی از میان رفت) در شریعت اسلامی حفظ شده بوده...

ولسی از دیگر سو در حقوق جنائی اسلامی بسیاری نکات دیگر هست که نه تنها از قوانین اروپای غربی در دوران ثنودالیزم (قرنهای یازدهم تا پانزدهم) پیشی بسته، بلکه از قوانین زمان حکومت مطلقه (قرن شانزدهم تا هیجدهم) نیز متعالی تر است. مثلاً طبق فقه اسلامی قتل شخص بالغ و حر که از لحاظ روحی سالم باشد کاملاً مشمول اصل تجاوز بد قانون است، و اشخاص صغیر و مجنونان و بردگان مشمول اعمال خویش نیستند، با اینکه مشریشان معلود است. فقه اسلامی شکنجه را اجازه نمی‌دهد (و حال آنکه در بسیاری از کشورهای اروپایی حتی در قرن هیجدهم نیز به شکنجه متوسل می‌شدند) و همچنین قضاوت خدایی («واردالیا» یا آزمایش با آب و با آتش و با جنگ تن به تن قضائی) میان مدعی و مدعی علیه که در اروپای غربی و روسیه در قرون وسطی معمول بوده را مجاز نمی‌داند و زندان دادر ملت را همسنگر دموکراته نادره - جایز نمی‌شمارد. دادوسی جنائی اسلامی سریع

بوده و از قرطاس‌بازی که از ویژگیهای محاکم ادوهای غربی و روسیه حتی در قرن نوزدهم شمرده می‌شده و موجب می‌گردیده که گاه محاکمه سالها به‌درازا کشد و طرفین دعوی مخارج خانه برباد دهی را تحمل کنند، بیگانه و به‌دور بوده است.

در زیر فقط بمطالعه برخی جوابات حقوق جزایی اسلامی (سنی) وزن پس حقوق مدنی دو مکتب و مذهب عمده سنی، حنفی و شافعی، می‌پردازیم. حقوق شیعی عینی به‌حقوق شافعی نزدیک است. و مواردی را که حقوق شیعی با شافعی اختلاف دارد در فصل ویزن مربوط به‌شیعیان ذکر خواهیم کرد^۱.

حقوق جزای اسلامی سه گروه مجرم می‌شناسد، و برای هر یک از این سه گروه نوع خاصی از مجازات و تنبیه. مجازاتهای این جهانی بر چهارگونه است: قصاص، دیه، حد (که مجموع آن «حدوده» است) و تعزیر. انواع این جرما عبارتند از: ۱/ جرماهایی که مجازات آنها قصاص و یا دیه است. ۲/ جرماهایی که مجازات آن «حد» است. ۳/ تجاوزات جزئی به‌حقوق که «تعزیر» یا «مجازات تأدیبی» دارند. اکنون بمطالعه مشروحتر این جرما می‌پردازیم.

۱- «سور» «خونی» که مجازات آن «قصاص» یا «دیه» است (فارسی - عربی: دیه). جرماهایی از قتل و جراحت و زدن و ضرب و غیره جزء این گروهند. قه این جرما را علیه سببی و خانواده او می‌داند و مجازات آن همچون «حق شخص» شمرده می‌شود. چنانکه پیش گفته در این قسمت حقوق جزای پیش از بخشهای دیگر، بقایای رسوم قدیمی اعراب و عادات پندشاهی و جماعتی متداول میان پهلوان و «کین خون» منعکس شده است. در میان اعراب عهد جاهلیت و طایفه قصاص خون به‌معنای «عشیره مقتول» بوده. همه «عشیره مقتول» به‌عاطف خون او از «عشیره قاتل انتقام می‌گرفته و «عشیره قاتل قصاص را با قصاص پاسخ می‌گفته. بدین سبب یک قتل منجر به یک سلسله قتل‌های جدید که از دو طرف صورت می‌گرفته می‌گشته. محمد (ص) حق قصاص را محدود ساخت. در اسلام قصاص خون فقط در مورد قاتل جایز است نه نزدیکان و خویشاوندان وی. و چنانچه خانواده مقتول (دیگر پای قبیله و «عشیره» در میان نیست) خواسته باشد به‌جای قصاص به‌دیانت «خون بها» یا «دیه» قناعت کند «دیه» فقط به‌معنای خانواده قاتل است لا غیر.

قرآن با اینکه حق قصاص محدود^۲ را می‌شناسد معین به‌خویشاوندان مقتول توصیه می‌کند که قاتل را مورد بخشایش قرار دهند زیرا که حق را خدا می‌پسندد: «لئن بسطت الی یسک

۱- به‌فصل دوم رجوع شود. همه اصطلاحات فصل مزبور عربی است - به‌استثای «مقتول» که فارسی و جز آن است و در هر مورد باید فهمد. ۲- قرآن، سور ۱۷۶، آیه ۲۵ - در اینجا قرآن می‌فرماید که «خویشاوندان مقتول» «دلیل اسراف نکنند» «لا یسرفوا فی القتل...»

لَتَنْتَنِي مَا أَنَا بِسَاطِئِدِي الْبَلَاءِ إِنَّكَ إِنِّي أَخَافُ الْقُدُوبَ الْعَالِمِينَ». یعنی: «اگر به سوی من دست بلند کنی که مرا بکشی من دست به سوی تو دراز نخواهم کرد که ترا بکشم زیرا از عذاب تو جهان می ترسم». بدین طریق در موضوع قصاص نیز مانند بسیاری مسائل دیگر، اخلاقیات اسلامی میان اخلاقیات یهود - که قصاص را طبق اصل «چشم در ازای چشم و دندان در ازای دندان» دستور می دهد^۱ - و اخلاقیات مسیحیت - که مردمان را از کین خواهی و قصاص منع می کند و می گوید «انتقام جویی از آن من (یعنی عذاب تو) است و من سزای گناهکار را خواهم داد»^۲ - حد وسطی گرفته است. اسلام به خویشاوندان مقتول گویی می گوید: «شما حق دارید انتقام بکشید و لسی برای خودتان بهتر آن است که ضو کنید». قه بهائیکای حسین اندیشه یعنی ضو به جای قصاص و کین خون، «دیه» را معین کرده.

اگر خانواده مقتول به دریافت «دیه» رضا نهند، قانون قصاص در مورد قاتل قابل اجرا می شود. قصاص ممکن است به وسیله جلا و در ملا^۳ عام مجری گردد یا قاتل تسلیم خانواده مقتول شود تا خویشاوندان وی خود کشته و اهلل کند. شاغیان معتقدند که قاتل باید به همان گونه که مقتول را کشته به قصاص رسد. ولی حنفیان عقیده دارند که قاتل را باید با سلاح سرد نیز کشت به نحوی که مرگ سریع باشد و حتی المقنود مجرم کشت رنج برد (مثلا سرش را از تن جدا کند). قه اسلامی میان قتل «تعمدی» که با نَشْئ قتل (عمد) صورت گرفته باشد و قتل غیر عمد که از روی «خطا» و غرور یا قه باشد (مثلا در نتیجه بی احتیاطی و یا ناآزمودگی) تفاوت قائل است (مثلا خطای پزشکان یا جراحان). در مورد قتل تعمدی «قصاص» معین شده، یعنی در صورتی که خویشاوندان مقتول به ضو قاتل رضا نهند و به دریافت «دیه» قانع نشوند، مجرم اعدام می شود. در مورد اخیر یعنی دریافت «دیه» شاغیان گفته از دیه، «کفاره» را نیز برای قاتل قائل شده اند. کفاره عبارت است از روزه دوماه و یا آزاد کردن بنده ای مسلمان. مجازات قتل به خطا و غیر عمدی اعدام نیست و فقط «دیه» معین می شود. اگر شخصی آزاد (حر) بنده دیگری را بقتل برساند و یا مسلمانی یکی از اهل ذمه را بکشد (مسیحی و یا یهودی را) «قصاص» جایز نیست و فقط «دیه» پرداخته می شود (در مورد اول دیه به صاحب بنده تأدیه می گردد). حنفیان اصولاً قصاص را در مورد قتل لعل ذمه نیز جایز می دانند، ولی عملاً همیشه در این مورد دیه جایگزین قصاص می گردید. اگر بنده ای شخص آزاد (حر) را بکشد، صاحب آن بنده وی را برای قصاص تسلیم خویشاوندان مقتول می کند و یا اینکه در صورت تسایل ایشان «دیه»

۱- قرآن، سوره ۵، آیه ۴۵. این سخنان عاقل است خطاب به عاقل. باید داشت که این آیه، از «آیات الاحکام» نیست. ۲- رجوع نمود به «مخرج» ۱۳۷: ۲۶، لاریان، ۱۲۵، صفحه ۲۶۰-۲۶۱. ۳- پیام در میان ۱۱۹، ۱۲۰، ابریل ۱۹۰۲، ۲۶-۲۷.

می‌پردازد، حتی اگر در این مورد و برای پرداخت دپه ناگزیر از فروش آن بپند گردد.

در صورت قتل عمد «دپه» باید بی‌درنگ پرداخته شود. ولسی در مورد قتل غیر عمد مهلتی سه ساله برای پرداخت دپه به قاتل داده می‌شود. دپه کامل عبارت است از صد شتر^۱ که معادل آن به نقد می‌شود ۱۰۰۰ دینار (۱۲ هزار درهم به حساب شافعیان، و ده هزار درهم به حساب حنفیان)، این گونه «دپه» را «مخففه» گویند. ولی اگر «دپه» در مورد قتلی که در اوضاع و احوال مشدده جرم صورت گرفته باشد و یا اینکه قتل در محدوده شهرهای مقنس، مکه و مدینه، و فروع یافته باشد دپه «مطلقه» پرداخت می‌شود (۱۰۰ شتر و یا ۱۳۳۳ دینار به نقد).

در ازای قتل زن فقط نیمی از «دپه» کامل پرداخت می‌شود. ابوحنیفه در مقابل قتل اهل ذمه - یعنی مسیحی یا یهود - بدست مسلمان، پرداخت «دپه» کامل را مجاز می‌داند، ولسی مالکبان فقط نیمی از «دپه» کامل را معین کرده‌اند و شافعیان ثلث آن را... اگر قاتل استطاعت نداشته باشد خوبشاوندان نزدیک وی باید «دپه» را بپردازند. اگر قتل بدست غیر بالغ و خردسال و یا مجنون صورت گرفته باشد قصاص در مورد ایشان مجری نمی‌گردد، ولی در مورد اول دپه را والدین طفل خردسال می‌پردازند و در مورد دوم (مجنون) مقامات محلی.

در صورتی که شخصی مرتکب قتل چندین نفر شده باشد، قصاص قتل يك نفر در مورد قاتل محری است. ولی اگر کسان مقتول به ائمه «دپه» وضا دهند، برای هر يك از مقتولان جداگانه دپه پرداخت خواهد شد. اگر چند نفر مرتکب قتل يك نفر شوند همه قصاص می‌شوند و با هر يك از آنان «دپه» می‌پردازند. اگر کسی در اثر فشار از طرف آدمی قوی مرتکب قتل شود و یا به امر صاحب حکمی (گرچه آن امر غیر قانونی باشد) و یا در مقام دفاع از حیات و درایی خوبش مرتکب قتل شود، از «اجازات معاف است» (در موارد اولی مسئول کسی است که قاتل را مجبور به ارتکاب قتل کرده).

در صورت زیان عضوی چنانچه احوال مشدده وجود داشته باشد (مثلا کور کردن تنها چشم شخص يك چشمی، بریدن زبان و گوشها، به طوری که نیروی شنوایی از دست برود، قطع هر دو دست و یا هر دو پا و یا دمانگشت) به سبیل شخص زیان دیده مقصر یا قصاص می‌شود (یعنی در این مورد همان زیان عضوی که به شخص زیان دیده وارد آمده به او هم وارد می‌آید) و با «دپه» کامل می‌پردازد (به بهزانی که برای قتل مقرر است). مقصر در مقابل زبانهای عضوی کم اهمیت تر به قصاص محکوم نمی‌شود، ولی بهیچ وجه از «دپه» را باید بپردازد؛ در برابر يك

۱- زیرا روايت است که چون «دپه» ای را جد یا مادر بی مسئولیت بچای پدر محض (م) اعطای پرداخته شد، آن «دپه» در موارد معتدله پرداخته می‌شود جزئیات را درباره شران ذکر می‌کند (جدیدتر ماده و پنجم در باب دپه) و سن آنها چه باشد (غیر از). حنفیان قبول میکنند مستثرا بدست‌گاو و یا ۲۰۰۰ گوسفند جایز می‌دانند

چشم و يك دست و با يك پا. نیمی از «دیه» کامل، و در عوض زبان بهمنز و پا زخم شکم، ثلث «دیه» کامل و برای قطع انگشت، عشر «دیه» کامل و شکنج يك دندان، يك بیستم دیه کامل (یعنی ۵ شتر) و قس علیهذا. چنانکه شخصی باعث سقط جنین زنی آزاد گردد باید يك بیستم «دیه» کامل بپردازد و در برابر سقط جنین کنیز، برده، عشر قیمت کنیز را.

حقوق اسلامی با دقت بسیار موارد مختلفه جرائم «خونی» را مورد بررسی قرار داده، ولی بدیهی است که قادر به پیش‌بینی همه موارد مسکونه نبوده، در موارد مشکوک قضای به صلاحیت و حقیقت مجتهدان متوسل می‌شده. حقوق اسلامی مفهوم تجدید جرم خونی را معین نکرده و مقصر در صورت تکرار چنین جرمی مانند جرم اولی مجازات می‌شود. [۱۶۷]

از آنجایی که جرائم «خونی» بر طبق «حق شخص» یعنی حق شخص زبان دیده مجازات می‌شده (با خانواده او و یا قیم او و یا صاحب بنده) افاسه دهری در این موارد فقط بنا به شکایت اشخاص مذکوره میسر بوده و فقط ایشان حق اجرای «قصاص» و یا تبدیلی آن را به «دیه» داشتند.

۲- جرائمی که مجازاتشان «حد» (جمع آن «حدود» است به معنی «مرزها» یا «حدود تحمل خطاوند») بوده. اینها جرائمی هستند که مجازاتشان در قرآن پیش‌بینی شده است. اصطلاح «حدود» از قرآن مأخوذ است که می‌گوید: «چنین است حدود» (مقرر) توسط خداوند بدان نزدیک نشوید از بیم آنکه آن را نقض کنید^۱ (تلك حدود الله فلا تقر بها). به تعبیر فقیهان این گونه اعمال جرائی علیه خطاوند هستند و مجازات آن «حق الله» است. فرق این جرائم با جرائم گسره پیشین (که مجازات آن «حق شخص» است) آن است که خطا پذیر نیستند (و بالتبعه نمی‌توان در مورد آنها «دیه» پرداخت) زیرا که جزای آنها مبنی بر اراده خطاوند است و به روشنی در کلام الله (قرآن) ذکر شده. ولی در این مورد نیز اشخاص غیر مشول (کودکان و مجانین) و پاکسانی که بر اثر فشار و اجبار و یا خطا مسرتکب جرم شمعاند مجازات نمی‌شوند.

در شمار جرائم این گروه زنا هم ذکر شده. رابطه مرد با هر زنی که طبق قانون بهوی تلقین نفاشته باشد - یعنی زنی که زوج و پاکتیز او نباشد - زنا شمرده می‌شود^۲. در مورد زن، رابطه وی با مرد بیگانه، یعنی کسی که شوهر او نباشد، و در مورد کنیزان رابطه با غیر از صاحب ایشان زنا محسوب می‌گردد. شافعیان و حنفیان معتقدند که اگر مقصران (اعم از مرد یا زن)

۱- قرآن، سوره ۱۷، آیه ۱۵۲ «وَلَا تَقْرَبُوا حُدُودَ اللَّهِ أَنْ تَأْتُوا بِمَا كُنْتُمْ تَنْهَوْنَ عَنْهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (دین بنده حدود الله را ننگز که از این حدود خارج شود، متکبران هستند) «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ يَكُنْ غَرَضًا مُسْتَضَرًّا لِقَوْمٍ عَدُوٍّ لِلَّهِ» (کسی که از این حدود خارج شود، غرضاً مستضر برای قومی است که دشمنی با خدا دارد).
 ۲- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۲۳ «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْعَنُ اللَّهُ عَذَابُ اللَّهِ شَدِيدٌ» (کسی که این کار را بکند، لعنت خدا بر او باد).
 ۳- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۲۳ «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْعَنُ اللَّهُ عَذَابُ اللَّهِ شَدِيدٌ» (کسی که این کار را بکند، لعنت خدا بر او باد).

آزاد و بالغ و غیر مجنون بوده در حالت ناهل باشد باید سنگبارانشان (رجم) کرد. و اگر یکی از این شرایط مفقود باشد (مثلاً یکی از طرفین عصب باشد) هر دو مفسر باید صد ضربه تازیانه بخورند.^۱ بنده ذکور یا انانی که مرکب جرم مشابهی شده باشد باید پنجاه ضربه بخورد.

مجازاتهای شدیدی که برای زنا پیشینی شده بوده کمتر مجری و عملی می‌گشته، زیرا که دداین امور برای صدور حکم مجازات اظهار شوهر، حتی در صورتی که زوجۀ گناهکار خویش را در محل جرم دیده باشد، کافی نبوده و شهادت چهار گواه که عمل زنا را به چشم دیده باشد ضرورت داشته. و چنین وضعی فقط در موارد استثنایی می‌توانست صورت وقوع یابد. لواط نیز می‌بایست مانند زنا مجازات شود. ولی لواط که در قرون وسطی در ایران و آسیای میانه بسیار شایع بوده علاوه بر مجازات نمی‌شده است و حال آنکه بزم مصیبت یزدگی شمرده می‌شده. مجازات مباشرت با حیوانات و جنازه و جلق ۲۵ ضربه تازیانه بوده.

بهتان (قذف) بهدروغ متهم کردن کسی است بهزنا و چنانچه این اتهام ثابت نشود مجازات کذاب تازیانه است بهشرح زیر: برای شخص آزاده (حر) ۸۰ ضربه تازیانه و بنده چهل ضربه. شوهری که زن خویش را بهخیانت متهم کند و از عهده اثبات آن بر نیاید نیز به همین نحو مجازات می‌شود. ولی می‌تواند با تلفظ کلمات و لعان از مجازات بگریزد، ولی نتیجه تلفظ این کلمات طلاق و جنایی با زوجۀ است.

قرآن استعمال شراب (خمر) را ممنوع کرده است.^۲ قبیهان همۀ مسکرات (مشروبات الکلی) را مشمول این ممنوعیت ساختند. قبیهان مجازات استعمال شراب را به اختلاف از ۴۰ تا ۸۰ ضربه تازیانه در مورد فرد مسلمان حر و از ۲۰ تا ۴۰ ضربه در مورد بنده می‌دانند. ولی در قرون وسطی نیز (مانند روزگار ما) در کشورهای اسلامی و بهویژه در ایران این مصیبت را با سارقان و گنشت فراوان نقی می‌کردند. و در تألیفاتی همچون «قابوس نامه» پیش گفته گو تاریخ بهیمنی (قرن پنجم هجری) و شمار نزادی (قرن هفتم هجری) و حافظ (قرن هشتم هجری) و بسیاری آثار دیگر آشکارا از میگذاری و شرابخواری که عادت شایع در میان یزدگان و توانگران بوده سخن رفته است. دود پادهای غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان شراب دودخیانهای شاهانه آشکارا

۱- قرآن، سوره ۲۴، آیه ۲۳. ۲- حضرت الهادی قاچوس بنمگر که قزوینی خرد بوده و در قرن پنجم هجری کتاب دارمی لایوس نامه را نوشته آگاه. در آن کتاب به عرزد خویش لایلا شاه لوسه می‌کند که در زنشها بازان (کبوتران) سافرت کند و در داستان باعلامان جوان (قابوس نامه - فصل ۱۵). ۳- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۱۹ و سوره ۴، آیه ۲۳ و سوره ۵، آیه ۹۰. بحر. لایوس نامه، فصل ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۲ - ۳۳، ۵۳. مؤلف اعتراف می‌کند که همۀ حوالت خرد بوده شراب می‌نوشند و فقط بهدروغ - نوش لوسه می‌کند که احتیاط نماید و دوسه بهدرا کمتر از طرفین خویش بخورد.

به مجلس می آمده و صرف می شده.^۱ مجازات هلاقط در صورتی اعمال می شده که شخصی در سستی در شوارع ظاهر شود رحنی دداین مورد هم غالباً ارفاق می شده.

مجازات سرقه (از کلمه عربی «سرق» به معنی «دزدیدن» که «سارق» دزدیم از همین ریشه است) قطع دست راست است (از میج دست) (۱۶۸) ۲، و در صورت تکرار قطع پای چپ. دزدی که بار سوم گرفتار شود، بنا به قه شافعی محکوم به قطع دست چپ و مطابق قه حنفی محکوم به زندان می شده. این مجازاتها در صورتی مجری می شده که بهای شیء سر رفته از ده درهم (طبق قه حنفی) و یا از ۳ درهم (طبق قه شافعی) کمتر نباشد.

قتیهان میان سرقه و تصاحب غیر قانونی یا «غصب» مال غیر - اموال غیر منقول و بنفشه ذکر و کبیر و پول و یا اموالی که به امانت داده شده باشد - فرق می گفتارند. اگر «غصب» ثابت شود، و غصب، باید مال منصوبه را به مالک شرعی آن بزرگدارند و با بهای آزدا بپردازد ولی مجازاتی در حق وی معمول نخواهد گشت.

دولک این نکته آسان است که گرچه قه اسلامی بر روی هم بیا شفت و تعصب از مالکیت شخصی دفاع می کند و در این مقام دقیقانه تر از آنچه در باره حقوق فردی حمایت می نماید جد و علاقه نشان می دهد، معیناً مجازاتهایی که قه برای دزدی معین کرده از آنچه در کشورهای غربی معمول بوده ضعیف تر است، زیرا در قرون وسطی ممکن بود به خاطر يك دزدی ناچیز سارق را به دار آویزند و حتی در آغاز قرن نوزدهم در فرانسه و انگلستان به خاطر سرقه قرصی نان و یا پارهای گوشت دزد را به اعمال شاقه محکوم می کردند.

قرآن در برون پنهانی مال غیر را سرقه می داند. قتییهان (اهل سنت) از روی اصل قیاس^۳ این مجازات را به دزدی با شکستن قفل و راهزنی نیز بسط دادند. راهزنان (عربی و طاع - الطريق) اگر فقط به غارت دست زده باشند، جملگی محکوم به قطع دستهای راست می شوند و چنانچه در ضمن غارت، قتل نفس هم وقوع یافته باشد راهزنان مزبور به سیاست - از طریق بریدن سر و یا به دار آویختن - محکوم می گردند. اعضای يك گروه راهزنان شريك جرم یکدیگر شمرده می شوند رهه ایشان مشترکاً مسئول جرمی هستند که یکی از افراد آن گروه مرتکب شده باشد.

قه رده یا انحراف از دین و ارتداد را جرم مهمی می شرد. در قرآن مجازات معینی برای رده ذکر نشده است. ولی قتییهان به انکای احادیث چنین نتیجه گرفتند که جرم مزبور باید طبق «حق الله» مجازات شود. بدین سبب رده نیز جزء گروه جرائمی که مشمول مجازات

۱ - رجوع شود به «پنجانی» ص ۱۶۵، ۲۵۸-۲۵۹ ر. که «کلاویه» (شهر بغداد نجف)، ۲ - درباره قیاس به فصل پنجم رجوع شود. ۳ - قرآن - سوره ۱۵، آیه ۲۸.

و حلوق می‌شود قتلداد شده.

مرتد نه تنها از عضویت جامعه اسلامی خارج می‌شود، بلکه همه حقوق مدنی و نیز فاقد می‌گردد: نکاح او با زوجه‌اش لغو می‌شود، غلامان و کنیزانش آزاد می‌گردند، و اموالش به نفع دولت (بیست‌سال) معاذره می‌گردد. اما شخص مرتد اگر گرفتار شود باید نخست‌موقتاً زندانی گردد، پس عقیده شافعیان باید به‌ویژه سه روز مهلت داده شود تا نصیحتش کند و فرصتی برای توبه پیدا کند و از مجازات اجتناب نماید. حتی‌الاحتمال نصیحت و مستحبی دانسته نم‌آید. و مالکیان آن را زاید و غیر ضروری می‌شمارند. ظاهر برسان از نصیحت مرتد و قبول توبه وی جداً خودداری می‌کردم‌اند و بی‌درنگت به اعدام محکومش می‌نمودند.

مرخی از فقیهان معتقد بودند که باید میان مرتدانی که در خانواده‌ای مسلمان به دنیا آمده و پرورش یافته‌اند و آنانی که قبلاً یهودی و نصاری بوده و اسلام آورده‌اند تفاوتی قائل شد. زیرا که ارتداد کسان اخیر الذکر باز گشتی بوده به دین پیشین ایشان قبیحان مذکور فقط در مورد گروه اخیر الذکر ارفاق و دادن فرصت توبه و بخشایش را جایز می‌شمردم‌اند. اگر مرتد از توبه (استیسه) سر باز زند باید سیاست شود. حنفیان معتقدند که فقط مرد مرتد باید اعدام شود و زن مرتد باید در زندان بماند تا توبه کند. عقیده شیعیان نیز چنین است. شافعیان و مالکیان و قاضیان بلا استثنا مرد و زن مرتد را بهرگز محکوم می‌کنند. بنده‌ای که مرتد شد نیز مانند افراد حر (آزاد) به اعدام محکوم می‌شود.

در دوجه اول مسلمانانی که دین دیگری را می‌پذیرفتند مرتد محسوب می‌گشتند. اینان در اغلب موارد مسیحیان و زرتشتیان (ندرتاً یهودیان و مانویان) بودند که به هنگام فتح سرزمینان از طرف لشکر اسلام، برای اجتناب از اسارت و بردگی و یا در دوران اعمال تطیب و ایذاء اسلام آورده، و بی‌درنگ به کیش پیشین خویش ملزم بودند و با طأ فرزندن خود را هم به قوانین دین می‌پیروند و اگر عمل ایشان مکشوف می‌گردید خودشان (با اخلافتان) مرتد شمرده می‌شدند. این مسیحیان پنهانی راه که رسماً جزو مسلمانان بودند اگر گرفتار می‌شدند و در افشان مکشوف می‌گردید (و با نگاه خود داوطلبانه مسیحیت خویش را ایراز می‌داشتند تا شهید شده گناه اسلام آوردن خود و یا اسلاف خویش را جبران کنند) اعدام می‌کردند. دوترکیه عثمانی عهد ایمن بسیار بود (غالباً همه اهل بک فریه) و همچنین در اسپانیای عربی. در حدود سالهای ۱۰۶۲ تا ۱۰۷۰ هـ. در زمان شاه عباس دوم بسیاری از یهودیان اصفهان و دیگر شهرهای ایران پس از تعقیب و آزاری که علیه ایشان آغاز شد، چنین وضعی داشتند. این موقع دانستند

۱- آرا علی میرزی مورخ ارمنی درباره تعقیب و ایذاء یهودیان و سادرة اموال و تسبیح و تشکیب ایشان و اینکه بدین وسایل به قبول اسلام مجبورشان می‌کردند مفروضاً سخن می‌گوید و می‌سازد این وقایع بوده و نیست

نامی و مین پرست ایرانی در سال ۱۴۰ هـ. بهتیم اینکه در نهان کیش زرتشتی دارد اعدام شد. پیروان برخی از مذاهب اسلامی که به بددینان تسبیح می‌شدند و از موازین اصلی شریعت بسیار دور شده بودند نیز جزء مرتدان محسوب می‌شدند. غلات شیعه که علی (ع) را خطا می‌دانستند در این شمار بودند^۱. اشخاص متمم بهساحری و همچنین بی‌دینان آشکار هم طراز مرتدان بوده همان‌گونه مجازات می‌شدند.

در محضر قه ، عاصی و نافرمان («باغی» و «مفسد») کسی است که بدون روی برگرداندن از اسلام احکام شریعت را اجرا نکند، مثلاً از پرداخت مالیات و خراج امتناع ورزد یا از خط فرمان خطبه برحن و یا امیر محلی سرپیچی نماید . چنین کسان اگر بموقع توبه نکند مستحق سباست اعدامند و اموالشان مصادره می‌شود ، به عبارت دیگر همان مجازات مرتدان در حق ایشان مجری می‌گردد ، معقلاً تدفین آنان مطابق رسوم مسلمانان بعمل می‌آید و حال آنکه مرتدان از این حق محروم هستند . ضمناً باید گفته شود که ابوحنیفه معتقد بوده که عاصیان (یا «باغیان») علیه قدرت خلیفه را می‌توان مرتد از اسلام شمرد و از حق تدفین مطابق مراسم مسلمانان محرومشان کرد.

اگر بددینی و نافرمانی علیه دولت اسلامی نواحی چند را فرا گیرد باید به آنجا لشکر کشی شود. چنانچه عاصیان (یا « باغیان ») آشکارا مرتد و یا بددین باشند باید بسا ایشان همچون کفار جنگ شود، یعنی می‌توان ایشان را کشت و به سیاست اعدام رسانید و زنان و کودکانشان را به بندگی در آورد و سرزمینشان را ویران کرد و اموالشان را جزء غنائم جنگی شمرد . ولی اگر عاصیان آشکارا از اسلام روی بر نگردانده باشند فقط در کارزار می‌توانشان کشت و یا به حکم نفا سبستان کرد ، ولی بدون محاکمه قتلشان جایز نیست و خود ایشان و یا زنان و کودکانشان را به بندگی نمی‌توان در آورد و سرزمینشان را هم نمی‌توان ویران کرد. اموال ساکنان ناحیه عاصی را نمی‌توان جزء غنیمت جنگی شمرد و میان لشکریان تقسیم کرد. عاصیان مقتول در جنگ و یا به سیاست رسیده، باید طبق تشریفات اسلامی به خاک سپرده شوند. این عقیده شافعیان و مالکیان است . ولسی حنفیان معتقدند که هر عصبانی علیه سلطان و یا امیر مسلمان را که طبق شریعت عمل و حکومت کند (اگر « ظالم » نباشد و قوانین شریعت را انکار ننماید) می‌توان ارتداد محسوب داشت. و از اینجا چنین استنتاج می‌شود که حرب با اینگونه عاصیان بمنزله جنگ با « کفار » است، یعنی با کشتارهای دسته جمعی و برده کردن زنان و کودکان و غارت کامل ناحیه مسکونی عاصیان

و غیره توأم خولعده بود.

درک این نکته - کمد این مورد نظر قتیان (و بهویژه حنیان) انمکاسی از منافع طبقه حاکمه جامعه قنودالی بوده - آسان است. بنا نکای این نظرها می توانست همه شوردهای روستایان و پیشموران و پندوان را، که بر اثر بهره کشی قنودالی و با فشار مقامات دولتی وقوع می یافته و صیان و بها حتی «ارتقاده» اعلام کنند، بخصوص که شوردهای خلنی در کنوردهای اسلامی - مانند صیانهای ضد قنودالی ممالک غربی در قرون وسطی - غالباً (ولی نه همیشه) در تحت لقایه عبیدنی انشعاب دینی و مذهبی صورت می گرفته^۱. در ایران، از قرون هفتم تا نهم میلادی (قرن اول تا نهم هجری) لیاامهای روستایان معمولاً با جنبه غرمردینی داشته^۲ و یا رنگ خارجی و یا شعی میانمرد و یا شکل اسماعیلی - ویشموران قمرطی بهمرد می گرفته^۳. اگر چنانچه اهل ذمه پک ناحیه نامماً علیه دولت اسلامی طم قیام بر می افراشتند (مثلاً قیام ارمبان و گرجیان سبخی علیه خلافت در فرنهای هشتم و نهم میلادی و قیام نعلبان مصر در زمان خلیفه مأمون و غیره چنین بوده) لشکریانی که علیه ایشان اهزام می شدند می بایست آنان را همچون «کفار» و پامرتنان بشمارند.

گشتن سخنان کفر آمیز و ناسزا به پیامبر از نیز مجازاتش همانند مجازات ارتداد بوده، با این تفاوت که در این مورد نصیحت بز هکار را جایز نمی دانستند، زیرا جرمی غیر لابل ظفر بوده. گذشته از این در این مورد نه تنها مسلمانان بلکه «کفار» اهل ذمه و بت پرستان نیز مستحق مجازات شمرده می شدند. صلاکفر و ناسزاگویی به محمد پیامبر (ص) مجازاتش مرگمرد بوده^۴. ولی دشنام به دیگر پیامبران عادتاً موجب زندانی شدن مجرم می گشته^۵.

۳ - نیز در مورد جراثمی که مستحق قصاص یا دیه، با حدود نباشد افعال می شود. مثلاً در مورد تصاحب سکن غیر و قرار از کارزار و بهتان بدو و غ^۶ و شهادت بدو و غ در محضر قاضی و برهم زدن نظم اجتماع. بنا به تعبیر قتیان هدف تیزیر اصلاح مفسران است. بدین -

۱ - رجوع خود به: «چنگه روستایان در آلمان». ۲ - غرمردان اقصای از در رفتگری بوده در ایران و آسیای میانه (از قرون هفتم تا نهم میلادی - دوم تا چهارم هجری). غرمردان دیال کشندگان مردکیان فرهای پنجم و ششم میلادی و غالب سارات اجتماعی و دادن زمین به جماعات آزاد روستایی بودند. ۳ - درباره فرستادن به فضل بازدم رجوع خود. ۴ - همچنان مفسر می توانست به لاشی اظهار کند که به حکام گفتن سخنان کفر آمیز مثلاً: «ما نبوده» در این مورد از مجازات صاف مرشد. بطوری که از سرکشتن شعی مسیحی که به پیامبر محمد (ص) دشنام داد، خود بر می آید امتنان پنجم حوش به این عمل سادرت می در وجهه^۷ با قدرت عبادت و مقام متفلسد و اولیاء را احرار کشند و مسولاً لسان مسلمان را، گریز بر نکته را پیش پای ایشان می نهادند. ولی سبیهان مزبور از آن استثناء نمی کردند تا به حد حوش قابل آینه. ۵ - گاه بهر دوایان بهریم و بعضی سادرت از مریم به این مجازات محکوم می شدند. در این مورد گواهی دوفر مسلمان ضرورت داشته. ۶ - دوسو دلی که اتهام کذب بوده و با ثابت نشد و در مورد ذکا قیادت. زیرا در این مورد مسول قنات است و حد دارد.

سبب داین گزینامرد و دعاوی قاضی از مقفورات و سببی بهر و روزمخیر بوده که در مورد مهر مقصر بخصوص حکمی جداگانه کند و مجازاتی طایفه تعیین نماید. این مجازات ممکن بود نسیحت و یا تویخ و یا سبلی و یا جریمه و یا جوب و زن و یا تازبانه (یش از ۳۹ ضربه جایز نبوده) و یا تبعید و یا زندان باشد (بعقیده حنیان و شافعیان مدت زندان پیش از شش ماه نمی توانست باشد). قاضی مختار بود که روی مقصر را سیاه کند و باریش را بتراند و به این حال دو شهر بگرداند و یا وارونه برغر سوارش کند. مجازات تیزیر بنا به سبیل مدعی ممکن بود بی تأخیر مجری گردد.

حقوق شریعت، در مورد خانواده و نکاح، برخی از بقایای زندگی پندشاهی و هشتری زمان جاهلیت اعراب را حفظ کرده. یکی از این بقایا آن است که دلماد (یا اولیا، و قیم وی) باید هنگام عقد مزاجت مهری به عروس بپردازد. میزان مهر ممکن است به توافقی طرفین معین شود و در این صورت «مهر مسمی» نامیده می شود. و یا برابر مهری باشد که دیگر دختران و زنان شوهر کرده خانواده عروس در یافت داشته اند و در این صورت «مهر المثل» خوانده می شود. میزان مهر بر حسب مقفورات مالی دلماد و خانواده اش بسیار تغییر پذیر است. ولی علی الرسم مهر دختر باید بیش از مهر زنی باشد که بک یا چند بار شوهر کرده. مهر ملك عروس است نمخانواده او (بر خلاف رسم اعراب جاهلیت که مهر عروس به عشییره او پرداخت می شده تا جبران قتلان دختر عشییره شود).

نکاح مشروع آن است که طرفین مسلمان باشند. فقط به موجب فقه حنفی شوهر می تواند زنی یهودیه و یا مسیحیه را به عقد شرعی خود در آورد (ولسی نه زوشنی و بت پرست را) بدون آنکه زوجه اردین خود خارج شود. دیگر مذاهب و از آن جمله شافعیان این گونه نکاح را جایز نمی دانند^۱. اما زن مسلم به عقیده فقهای همه مذاهب حق ندارد به نکاح اهل ذمه - و به طریق اولی بت پرست - در آید.

نکاح تا درجه سوم قرابت (نسبت) منوع است. باغوی پشاوندان دایه (مادر شیری) هم تا درجه دوم نمی توان مزاجت کرد. دو برادر نمی توانند با دخواتر تنی عقد مزاجت ببندند^۲. مرد واحد نمی تواند - در آن واحد - با دو خواهر مزاجت کند. مرد نمی تواند زنی را که قبلاً با مادر، یا دختر، یا خواهر آن زن مزاجت یا مباشرت کرده به زنی پاکبیزی (اگر بنده

۱- حقوق شبه نکاح شرعی مسلمان را با زن مسیحیه یا یهودیه جایز نمی شمارد. ولی مزاجت موافق با سبیل منقله را با ایمان اسلام می دهد. درباره سبیل منقله شبیه با سبیل دم رجوع شود. ۲- گمان می رود مشهور مؤلف نکاح «ستانلی» میان دو برادر و دو خواهر باشد، حتی کسی خواهر تنسی دیگری بگیرد، به این شرط که خواهر خود را به او دهد به صورتی که مهر دو خواهر از میان برود. و چون مهر حق نوج است دیگری حل مصرف در آن ندارد چنین نکاح متقابل باطل است. والا نکاح دو برادر نمی، با دو خواهر تنی دیگری می سازد. این توضیح از دوست و فاضل گرامی آقای مصطفی دانش پور، است - ۴ -

باشد) اختیار کند و پس علیهها، بر روی هم موارد منوعیت به‌هم‌خون و هم‌شیر بسیار است و قهیهان موارد مذکوره را با دقت خاصی پیش بینی کرده‌اند.

به عقیدهٔ پیروان همهٔ مذاهب مورد حر نمی‌تواند دو آن واحد بیش از چهار زن عقدی داشته باشد^۱ ولی پس از طلاق دادن یکی از آن چهار می‌تواند زن تازه‌ای اختیار کند. زن پس از مرگ شوهر و با انقضای طلاق از وی می‌تواند باری دیگر شوهر کند و دو این مورد شمار مزاجتهای متواتر بعدی زن نامحدود است.

قده از لحاظ نظری نکاح اجباری را جایز نمی‌داند. پسر و دختر جوان باید موافقت خویش را با مزاجت ابراز دارند. ولی دختر نابالغ ممکن است بدون موافقت وی از طرف پدر، جد، یا ولی دختر - در صورتی که از خویشاوندان نزدیک مشارالیها باشد - به شوهر داده شود^۲. عملاً نیز چنین بوده، زیرا عادتاً دختر را در سن ۱۳ - ۱۵ سالگی و گاه حتی در ۹ سالگی به شوهر می‌دادند. اغلب عقد ازدواج بر اثر توافق میان والدین داماد و عروس صورت می‌گرفته، و عروس و داماد علی‌الرسم يك دیگر را در روز عقد می‌دیدند. این هم باید گفته شود که در نتیجهٔ آسانی طلاق، این گونهٔ مزاجتها ندرتاً به قاجمعی شاتوالگی می‌انجامید. بنا به عقیدهٔ همهٔ مذاهب، دختر بالغ و زن پیر و یا مطلقه هنگامی که مجدداً مزاجت کند - باید با وضوح رضا دهند و هیچ يك از خویشاوندان نمی‌تواند آنان را برخلاف میلشان وادار و مجبور به مزاجت با کسی کند.

صاحب کبیر مجاز است با وی مباشرت کند، ولی نکاح شرعی با کبیر مجاز نیست. صاحب کبیر می‌تواند وی را زن عقدی خویش سازد ولی باید قبلاً آزادیش کند. قهیهان عقد نکاح را حتی‌المقدور میان کسانی که از لحاظ سن و وضع اجتماعی و استطاعت مالی متناسب باشند توصیه می‌کنند (گرچه حسی نمی‌دانند). نکاح شرعی پازنانی که قبلاً به خاطر زنا محکوم شده باشند اجازه داده نمی‌شود.

نکاح شرعی در همهٔ موارد مستلزم قبالة نکاح کسی طبق نمونهٔ معینی است که در طی آن زن و شوهر آینده (باقیها) موافقت خویش را ابراز داشته باشند. پیمان مزاجت باید در حضور گواهان و غالباً و حتی‌المقدور در محضر قاضی و امام مسجد نزدیک منعقد شود و امام در این موقع سوره‌ای از قرآن و دعایی قرائت می‌کند. نکاح ممکن است در خانه و یا در مسجد انعقاد یابد. تشریفات بعدی عروسی و ضیافت طبق رسوم محلی سرزمینهای مختلف اسلامی به‌عمل می‌آید نه قده اسلامی.

۱- ولی می‌توان شماری نامحدود کبیر داشت. «باقیهان مباشرت کرد». ۲- اگر این شرط مسعودی نباشد موافقت سریع دختر ضرورت دارد.

شریعت زن را مکلف ساخته که از شوهر اطاعت کند. ولی قلدت شوی فقط بهشخص زن
بسط می‌یابد نه به اموال او. حقوق اسلامی، برعکس قوانین کثودالی و بورژوازی اروپایی-
که شوهر اختیار مال و جعبه به زن را دارد- بهشت اصل نجزیه اموال زن و شوهر را مجری و
مرعی می‌دارد. شوهر حق ندارد اختیار اداره اموال منقول و غیر منقول زوجه خویش را داشت
باشد. همه مخارج نگهداری خانواده و مسکن و سریت اطفال فقط بهعهده شوهر است.

اگر در خانه شوهر دو، سه و یا چهار زن (هفتی) باشند وی موظف است برای هر يك
از ایشان منزل مخصوصی و عذم و بزه (افلا يك كتير يا عظمگار مزی برای هر يك) همین‌کند
و بر روی هم از لحاظ زندگی شرايطی فراهم آورد که بدر از وضع سابق وی در خانه پدرش
نباشد (از حیث خوراک و لباس و مسکن و غیره). زن می‌تواند بموسیله وکیل خویش فرآوردهای
تجاری و اجاری و غیره در مورد اموال خویش متصرف سازد. زن حق دارد شوهر خود را وکیل خویش
سازد. شوهر باید در بذل توجه بهعهده زنان خود مساوات را مراعات کند.

چنانکه پیش‌گفتیم در چنین شرايطی تمدن زوجات فقط در دسترس بزرگان و ثروتمندان
است. و بدین سبب اکثریت مسلمانان (دوستان و زحمت‌کنان بطور کلی) بهداشتن يك زن
اکتفا می‌کنند. و همچنین انزوای زنان که فقه دستور می‌دهد و تقسیم خانه به بیرونی و بسا بخش
مردانه (که برای مهمانان است) و بخش زنان (سا اندون) (که فقط زنان بستان راه دارند و
از مردان هم تنها شوهر و پسران و خواشوندان نزدیک اذن دخول بستان دارند) عیلا برای
نوده دوستان و بی‌نایان شهری وجود نداشته. و حجاب پاروی پوشاندن زن بهتکام خروج از خانه
نیز فقط در شهرها مراعات می‌شده و در میان برزگران و اهل روستا و صحرا نشینان این رسم مشاهده
نمی‌شده و متداول نبوده.

بر روی هم طلاق برای مسلمانان آسان است (۱۶۹). شوهر می‌تواند در هر زمان حتی بدون آنکه
گاهی از همسروی سرزده باشد، زن را طلاق گوید و در این صورت مهری و آنچه‌انکه پرداخت
نشده باشد پیردزد و اگر بخشی از آن تأدیه شده باشد باقی مبلغ را کارسازی کند. همچنین
منازکهای و طلاقه نابیده می‌شود. برای اینکه کلمات طلاق اعتبار شرعی داشته باشد شوهر باید
سه بار آنرا به زبان آورد. و در زندگی غالباً پیش می‌آید که شوهری مصبانی شده زندا طلاق می‌دهد
و بعد پشیمان می‌شود. در این مورد فقه اجازه می‌دهد که زوجین مجدداً زندگی زناشویی را تفسر
گیرند اما به شرطی که زن قبلاً به زوجیت شخص دیگری درآید و آن شخص زن پس طلاقش

۱- مثلا شریک لایون ناپلئون، زن حق ندارد بدون اجازه شوهر جعبه عوه را صرف‌کند و برعکس شوهر
می‌تواند جعبه به نوجه خود را بهر گو که بهرامد خرج کند

گوید. عملاً با کسی قرار می‌گفتراند (غالباً با یکی از خویشان ندان دور و یا دوست شوهر) که وی وظیفه شوهری انتقالی را بعهده گیرد (دویشتر مولود در مقابل پاداشی) و يك روز پس از عقد نکاح ساختگی زن را طلاق گوید. این شوهر دوران انتظار را «محلل» می‌نامند.

زن در صورتی که شوهر وظایف خویش را ناست بهوی انجام نهد (وظایفی که پیشتر ذکر کردیم) و یا بلوی مباشرت نکند و باخانه را ترلا نهد، باشد می‌تواند به محضر قضا شکایت کرده طلاق گیرد. این گونه طلاق را «لسخ» گویند و از لحاظ عواقب با «طلاق» عادی فرقی ندارد.

زن می‌تواند با موافقت و رضای شوهر و با دادن «عوض» تقدان خویش بهوی طلاق گیرد. میزان این «عوض» را قاضی معین می‌کند. این گونه طلاق را «خلع» می‌نامند و پس از خلع عقد نکاح میان زن و شوهر قابل تجدید نیست.

چنانچه شوهر به خیانت و یوغایی زن اطمینان داشته باشد ولی نتواند در محضر قاضی ثابت کند (ذیرا برای اثبات این مدعی گواهی چهار شاهد ضرورت دارد) می‌تواند در برابر محکمه سوگند بادر کرده زن را لمن کند. زن هم می‌تواند به توبت خویش سوگند بصاد کند که گناهکار نیست و مرد را لمن کند. پس از این مراسم دیگر زن را نمی‌توان به زنا متهم کرد و شوهر هم از اتهام کُلف و بهتان مبرا خواهد بود. ولی نکاح میان ایشان فسخ می‌شود و دیگر قابل تجدید نخواهد بود. کلمات و بیزقاین طلاق بالمن را «لمانه» می‌نامند. اگر در این مورد زن آهستن باشد و «لمانه» را شوهر پیش از وضع حمل گفته باشد، دیگر بند نوزاد شمرده نخواهد شد.

زن یوه و یا مطلقه نمی‌تواند قبل از انقضای مدت انتظار که «عده» نامیده می‌شود مجدداً زوجه مردی دیگر شود. «عده» زن یوه چهارماه و ده روز و «عده» زن مطلقه سه قاعدگی یا «قره» است (قره: فاصله بین دو حبض). هدف «عده» این است که معلوم شود آیا زن از شوری پیشین باردار است یا نه تا پدر نوزاد آئنده معلوم شود. اگر بارداری زن معلوم گردد نمی‌تواند مجدداً زهر کند مگر اینکه ۴۰ روز از تاریخ وضع حمل بگذرد.

در میان غریبان نظر يك جانبهای درباره وضع زنان در کشورهای اسلامی وجود دارد. زن، در کشورهای اسلامی مشرق زمین بر روی هم با مرد برابر نبوده و مطیع وی (پدر یا شوهر) بوده. ولی از باد نباید برد که در ممالك مسیحی غرب که زن منزوی نبوده و متعدد زوجات وجود نداشته نیز وضع زن چنین بوده. دعوض دسر زمینهای اسلامی دفاع از حقوق ملکی و زندگی زوجه به حدی بوده که هر گز در ممالك غرب معسول و متغاول نبوده است. در ممالك غرب پدر حق داشت به میل و نظر خویش پسر را زن دهد و یا دختر را به خانه شوهر فرستد و اماده و خواست ایشان را به حساب نیاورد و این حق همیشه (حتی در قرن نوزدهم) غیر محدود و تزلزل

ناپذیر شمرده می‌شده. در کشورهای غربی نیز مانند ووبه طلاق از لحاظ قانون کلیسایی و مدنی نیز حتی در آغاز قرن نوزدهم بسیار دشوار و درخیلی موارد محال بوده است. ولی بر عکس طبق فقه اسلامی نسخ يك نكاح و مزاجعت ناموفق همیشه مبرر و مقدور است.

طبق موازین فقهی کودکانی که در مدت نكاح شرعی زاده شده باشند مشروع شمرده می‌شوند. اطفال کیزی که از صاحب وی باشند به شرطی که وی ایشان را از خویشانشاندا مشروع محسوب می‌شوند^۱. و غسنا باید گفت که در این صورت تفاوتی میان اطفال زن آزاد و کنیز نخواهد بود. و هم ایشان و هم آنان به يك دوجه مشروع و آزاد و متساوی الحقوق شناخته می‌شوند. گاه فرزندان غلطا و سلاطین که از کنیزان زاده شده، بودند وارث دیهم فرمانفرمایی گردیدند.

اطفال «زنا» یعنی کودکانی که بر اثر مباشرت نامشروع به دنیا آمده و یا اطفالی که از نكاح مشروع به وجود آمده ولی شوهر به یادی کلمات «لعان» ایشان را به فرزندی شناخته باشد، غیر مشروع یا حرام زاده (فارسی - عربی) شمرده می‌شوند.

دنفقه، نگهداری و «حضانة» تربیت کودکان به عهده پدر است، گرچه دخترکان تا زمان شوهر کردن و پسرکان تا هنگام ختنه، تحت نظارت مادر داندورن یا بخش زنان خانه باقی می‌مانند. و در صورت طلاق والدین، کودکان صغیر (پسرکان تا هفت سالگی و دخترکان تا هنگام بلوغ (جنسی)) نزد مادر می‌مانند. و زن پس، به موجب فقه حنفی باید به نزد پدر ساز گردند (اگر پدر به رضای خود یا مانند ایشان نزد مادر مراقبت نکرده باشد) و طبق فقهشافعی اطفالی که به سن بلوغ رسیده باشند خود می‌توانند تصمیم بگیرند و زندگی با پدر یا مادر را برگزینند. در هر دو مورد والد با والدی که از فرزندان جفا مانده حق دیندار ایشان را دارد.

اگر پدر زنده نباشد ولی جای او را می‌گیرد که از میان یکی از خویشاوندان وی (پدر) و یا به حکم قاضی و یا بنا به وصیت پدر انتخاب شده باشد. زنان و اشخاص بی صلاحیت قانونی که شایسته اعمال حق نباشند (بندگان و نابالغان و مجنونان) و همچنین «کفار» و باحتی مسلمانانی که مشهور به فساد اخلاق باشند، نمی‌توانند به ولایت انتخاب شوند. و لا، تا کمال سنی اطفال - یعنی تا بلوغ جنسی - باقی خواهد بود و بهر تقدیر نباید بیش از ۱۵ سالگی دوام یابد. اولیاء باید در تحت نظر قاضی قرار داشته باشند.

در نتیجه تعدد زوجات و مشروع بودن مباشرت با کنیزان^۲ و پیچیده بودن مناسبات

۱- چنانچه مسئله که در این مورد شافعی فرزند از طرف پدر ضروری است ولی شافعیان متبیه دارند که پدر فقط در صورتی که به واسطه فرزندی را منکر شود باید انکار خویش را اظهار دارد و اگر انکار صورت نگردد فرزند کنیز از آن صاحب وی شناخته می‌شود. ۲- زیرا «حقها اطفال زن مدنی بلکه کودکان کنیز نیز ارث می‌برند»

خانوادگی و وقوع طلاقها و نکاحهای متواتر و دشواری تطبیق احکام پراکنده قرآن در این موضوع، حق ارث در قه بسیار پیچ و در پیچ و دهم است^۱. اگر از احکام مزبور متابعت شود ممکن است مبلغ سهمهایی که به وراثت گوناگون شرعی تعلق میگیرد از حدود صد میراث بیشتر گردد. برای تعیین حقوق وراثت و میزان سهم ایشان لازم می شود به محاسبات پیچ و در پیچی به منظور تعیین مراتب وراثت توسل جویند. ما فقط به مواردی که در وراثت بیش می آید اشاره کرده می گندیم.

وصیت نامه باید دست کم در حضور دو شاهد تنظیم گردد^۲. موصی باید وصی را معین کند. موصی می تواند مصرف ثلث اموال خویش را به عیال خود معین کند. مثلاً مبلغی یا زمینی یا ششی را در وصیت نامه به شخصی که مایل باشد بعد و یا بخشی از اموال خویش را «وقف» کند و یا علمای از بندگان خود را آزاد سازد. دو عمل اخیر خلفا پسندانه شده می شود و «بد» خاطر نجات و دستگیری روح^۳ در وصیت نامه گنجانده می شود. اما دو ثلث دیگر اموال باید میان خویشاوندانی که شرعاً در هر مورد به خصوص وراثت موصی هستند تقسیم گردد. شخصی که بخشی از میراث را به موجب وصیت نامه دریافت می دارد «موصی له» خوانده می شود و ارث برنده شرعی را «وارث» می نامند (که جمع عربی آن «ورثه» یا: وراثت است) خویشاوندان نزدیکی که حقوقشان در قرآن پیش بینی شده (پدر یا جد پدری، پسر یا نوه، دختر، برادر، خواهر، زوجه، مادر) «اهل القرض» (یا «اصحاب الفرائض» یعنی «اعضای خانواده» که بمحکم شرع ارث می برند) خوانده می شوند. هر يك از «اهل القرض» سهمی را که در قرآن برای وی مذکور است دریافت می دارد. بدین قرار زن پس از وفات شوهر^۴ میراث را در صورتی که

اولاد نداشته باشد، دریافت می دارد و اگر صاحب فرزند باشد^۵ را و مادر بر حسب مراتب پیش گفته $\frac{1}{4}$ و $\frac{1}{8}$ میراث. پسران دو برابر دختران ارث می برند. اگر متوفی چند زن داشته همه ایشان جملاً فقط سهمی را که به يك زوجه می رسیده می برند. اگر «اهل القرض» وجود نداشته باشند ارث به دیگر خویشاوندان نسبی (همخون) متوفی می رسد.

این خویشاوندان متوفی از طرف شوهر (اعم از مرد و زن «عصبه» نامیده می شوند. «عصبه» بر دو قسم است: یکی «عصبه بنه» - یعنی «وارثان به خودی خود» یعنی مردانی که در نتیجه خویشاوندی «همخونی» با شوهر ارث می پسند. و دیگر «عصبه بنیره» یعنی «وارث به واسطه (دیگری)» یا زنان خویشاوند از جانب مرد (خواهران، نوادگان زن، و غیره). عصبه

۱- قرآن سوره ۴، آیه ۸، ۱۲ - ۱۶، ۱۷۵. ۲- قرآن سوره ۲، آیه ۲۳۶ - ۱۷۷ و سوره ۵، آیه ۱۰۵.

مع غیره - یا «ورثه» که با دیگران ارث می‌برند یعنی زنان ارث برنده «در صورتی که زنان ارث برنده از گروه دیگر هم وجود داشته باشند مثلاً خواهران همخون (تبی)، یا مادر یکجا ارث می‌برند. اگر خوبشاونندان گروه «اهل القرض» و «عصبه» وجود نداشته باشند، در این مورد خوبشاونندان از طرف زن در برتن ارث مجاز هستند و ذوالارحام (از کلمه «رحم» که جمع آن «ارحام» است مستخونشاونندی از طرف زن) نامیده می‌شوند. مثلاً خواهران و فرزندان و نوه‌های دختر و خاله و خاله از طرف مادر و غیره که از شکم یک مادر باشند.

قوانین شیعه در مورد ارث با قوانین مذاهب سنی تفاوت بسیار دارد.

در باره حقوق مالکیت اسلامی بر زمین و گروه‌های مالکیت ارضی مختصراً در بالا (فصل ششم) سخن رفت.

در اینجا به‌فردات ققه در باره تعهدات و پیمانها اشاره می‌شود. در این مورد طبقه بندی و اساس واحدی وجود ندارد. چندی پیش شفیق دانشمند عرب مصری کوششی کرد تا مقررات حقوق حنفی را در مورد تعهدات منظم کرده استناجی از آن بعمل آورد^۱.

نخست باید تعهدات و الزاماتی را که از ضرورت جبران «مضرة» (از ضرر) - به معنی «زبان رسانیدن» ناشی می‌شود یاد کرد، مثلاً الزام کسی که ملک غیر را بر خلاف قانون غصب کرده و غاصب محسوب می‌گردد^۲ و باید ملک را به صاحب قانونی آن باز پس دهد. در این مورد سخن از جبران زبان رفته، نه مجازات مقصر، و مجازات چنین مقصری در ققه پیش‌بینی نشده است [۱۷۸].

ققه تعهد ناشی از «ندبه» رانیز می‌شناسد، مثلاً نفوذ زیارت مکه یا پرداخت «کفاره» (باز خرید) گناه یا جریمی که شخص مرتکب شده. «کفاره» ممکن است «روزه» یا آزاد ساختن بنده مسلمان و سیر کردن و پوشاندن چند تن فقیر (علی‌الرسم ده تن) باشد. اجرای انواع «ندوه» و بیشتر (ولسی نه همیشه) نده‌هایی که جنبه دینی دارد، حنفی است.

تعهدات از پیمان یا «عقد» (جمع آن «عقود» است. معنی لغوی این کلمه «پای بند کردن» مربوط ساختن - از کلمه «عقد» - به معنی «پای بند کردن» مربوط ساختن) منعقد میان دو طرف نیز ناشی می‌شود که یک طرف پیشنهاد و تکلیف می‌کند: «ایجاب»؛ و طرف دیگر می‌پذیرد: «قبول». «عقد» یا پیمان در صورت وجود سه شرط با سه «درکن» فانونی شمرده می‌شود: «درکن» که جمع آن «درکنان» است به معنی «ستونها»، «پایه‌ها» - وجود دو

۱ - Sh. Shafiq, "Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman," Cairo, 1938. ۲ - مطالب پیشین درباره نسب رجوع شود.

طرف پیمان یا «متافدین» رضای از روی میل که «اختیار» نامیده می‌شود و موضوع مناسبی برای بستن پیمان که «مفود علیه» خوانده می‌گردد. طرفین متافدین باید صلاحیت قانونی داشته و حق استفاده از اموال خویش یا «مطلق التصرف» را دارا باشند.

شریعت اسلامی حقوقی (پیمانهایی) را که شامل شرایط مخالف شرع و با اخلاق باشد غیر قانونی می‌شمارد. اصولاً «حق» اسلامی معتقد است حقوقی که مدافعان سود اقتصادی باشد باید تابع مفهوم درآمد «حلال» که از «کار شرافتمندانه» به دست آید باشند. و بدین سبب فقیهان تمهیدات مربوط به «ربا» را غیر مشروع می‌دانند. رباخواری همچون رشوه‌خواری - که در قرآن محکوم شده - شمرده می‌شود و نه تنها به شکل وام دادن با ربح ممنوع است بلکه به صورت حقوقی که امکان کسب ربا در آن پیش‌بینی شده باشد نیز منع شده است. حقوقی که به احتکار و فریب و «غری» (از «غری» به معنی فریب دادن، به طمع افکندن، گول زدن) مربوط شود نیز ممنوع است. ولی «علا منع ربا» و «غری» را به پاری «حبله» های شرعی ناپسندیده می‌گرفتند.

فقه معتقد و پیمانی را از ازنظر نگاه تساوی همسلمانان که خود موضوعی ساختگی است (نوامی ۱۹۷۱)، تلقی می‌کند و به نتیجه دهر عقد و پیمانی طرفین تساوی الحقوق شناخته می‌شوند. گفتن این نکته ضرورت ندارد که در واقع و نفس الامر و در شرایط جامعه طبقاتی فتوای این مساوات ساختگی در بسیاری از موارد فقط پرده استاری بوده به روی پیمان و عقد ناساوی - پیمانی که یک طرف را تابع و مطیع طرف دیگر می‌ساخته. از آن جمله است پیمان کشت یا «عقد لزوع» دربارهٔ «مزارعه» (۱۹۷۳) زمین یا اجاره آن توسط روستایی از فتوای زمین‌دار. در این مورد اجاره ماهیهٔ منصرفه روستایی را تابع مالک فتوای می‌ساخته و مال الاجاره که به صورت سهمی پرداخته می‌شد، جز بهرهٔ فتوای چیز دیگری نبوده. قرارداد نکاح یا «عقد الزواج» نیز عقد (پیمان) شمرده می‌شده و نتیجهٔ آن ناپسندیدن از شوهر بوده.

معاملهٔ نجاری که به وسیلهٔ پیمانی صورت گرفته باشد یعنی «عقد الیبع» در فقه اسلامی گریزناهی از مبادله شمرده می‌شود. معنی و سبزهٔ کلمهٔ «بیع» «خرید و فروش» است ولی معنی کلی‌تر و وسیع‌تر آن «دادن» است از یک طرف به ملکیت طرف دیگر. و طرف دیگر در ازای آن به طرف اولی بر سبیل و صورت مبادله «عوض» یا معادلی می‌دهد. این معادل ممکن است پول یا اشیائی باشد. مفهوم «مبادله» معاملات گوناگونی را در بر می‌گیرد: مثلاً مبادلهٔ ششی با معادل نقدی - یا «عقد الیبع» (به معنی ویژهٔ خرید و فروش) و یا مبادلهٔ کالایی (باششی) با کالای دیگر یا «عقد المفاضه» (از «فایض» به معنی «تعمیض» مبادله)، عوض کردن و خرید کردن پول یا

و «معاذالصرف» (که «صراف» نیز از این کلمه است)، معامله، مصالحه یا «معاذالصلح» و غیره. در فقه مفصلاً از پیمان «رهن» در تأمین پرداخت قرض و وکالت نامه در سپردن امر فسلان معامله بازرگانی و یا استراضی و غیره از طرف موکل به وکیل و همچنین از پیمان مربوط به شرکتها (شرکه) نیز سخن رفته است. چنین شرکتی، بمنظور عملیات تجاری و یا دیگر معاملات اقتصادی میان شریکان منعقد می گردد و هر شریک سهم معینی بصورت پول یا جواهر و اشیای بهادار و یا کالا می پردازد. بر حسب هدف شرکتها و شرایط عقود که میان اعضای آنها منعقد شده گروههای متفاوت شرکتها وجود دارد.

در قرون وسطی شرکتهای تجاری در کشورهای خاور نزدیک و میانه فسرانان برودماند. برخی از این شرکتها نیرومند و سرمایه هنگفتی را در یکجا گرد آورده و بازرگانی کلروانی را در کشورهای مزبور دوست داشتند. این شرکتها در بسیاری از شهرها از خود کلروانسرلها داشتند که در همین حال مهسانسرای برای تبار مسافر و بارانداز و اسازکلا و مرکز عقدمعاملات بزرگ تجاری بواسطه دلالتان شمرده می شده. شرکتها کلروانهای عظیم بهاء می انداختند مرکب از صلحا و هزاران شر و اسبان سواری و باری و اشخاص، که در میان ایشان گفته از بازرگانان عسفا غلامان بنده و خدمتگزاران و دراعضایان و افراد صلح — برای حفاظت کلروان درصورت حمله راهزنان — دیده می شدند^۱. در برابر معاملات کلان چک داده می شد (کلمه دچکه ریشه فارسی دارد) و طرف معامله می توانست نه تنها در محل وقوع عقد بیع، بلکه در شهرهای دیگر هم تمام مبلغ آن را دریافت کند. نفوذ و اعتبار برخی از شرکتهای تجارت در قرون وسطی به حدی زیاد بوده که به گفته ابوشجاع رودذوری مودخ عرب (قرن پنجم هجری) چکهایی که از طرف شرکتهای مزبور در مغرب داده شده بوده در سرزمینهای شرقی خلافت پرداخت می شده و این عمل سر بهر از وصول خراج به خزانه دول صورت می گرفته هنگامی که سلطان ملک شام سلجوقی در ۸۹۵-۱۰۸۲ (۵۷۸۲) بالشکریان خویش از آموودبا (جیحون) بیودی کرده فرمود تا برای صاحبان کشتیها به عهده صرافان انطاکیه بر رود اوردوتس (نهر العاصی) در سوره، چک صادر شود.

فقه، گذشته از شرکتهای مزبور، که شریکان می بایستی سهم خود را به پول یا کالا کمرسازی دارند، تأسیس شرکتهایی را بدون پرداخت این سهام، مثلاً شرکت کسانی را که وجه نقد نداشته ولی صاحب اعتبار بودند مانند، برای عملیات بازرگانی مشترک که «شرکت الرجوه» نامیده می شده جایز می شمرده. و همچنین تشکیل صنوف پیشعوران را که به «شرکت العنابع» موسوم بودند مجاز می دانسته. باری دیگر از وضع حقوقی «علل زمه»^۲ در قلمرو دولت اسلامی، یعنی اتباع غیرمسلمان

۱- در ماه مارس سال ۹۶۲ م در کاروانی که از عوارزم به کشور بلغاریان ولگا جراه افتاده بود و این فسلان شهر علفیه الشنته نیز با آن بوده سحرار اسب و شرباری و ۵۰۰۰۰ نفر کاروانیان وجود داشت.
۲- در باره ایمان رجوع شود به فصل دوم این کتاب.

آن دولت سخن می‌گویم. چنانکه پیش‌گفتیم از لحاظ نظری فقط «لعل کتاب» یعنی مسیحیان و یهودیان در شمار اهل ذمه بوده‌اند. ولی انگیزه‌های عملی فرمانروایان مسلمان را بر آن داشت که حقوق اهل ذمه را به زدنیشان و هتک و دگرگونی و شرکانه نیز بسط دهند.

در فقه نظری وضع حقوقی اهل ذمه در قلمرو اسلام مبتنی به پیمانی است که با ایشان بسته شده و «عقدنامه» (پیمان حمایت) نامیده می‌شود. — صرف نظر از اینکه این پیمان به هنگام فتح سرزمین ایشان توسط مسلمانان منعقد شده بوده بانه. طبق این نظر، اهل ذمه جماعتی دینی غیرمسلمان بوده‌اند که در زمان فتح سرزمینهایشان توسط لشکر اسلام سر به اطاعت مسلمانان گشودند و تمهید کردند از دولت اسلامی اطاعت کنند و مالیات سرانه مقرر برای پیروان ادیان دیگر، یا وجزیه و همچنین «خراج» یا مالیات ارضی را بپردازند.^۱ به موجب این پیمان یا «عقدنامه» اهل ذمه کسانی هستند که در تحت حمایت دولت اسلامی قرار گرفته و آن دولت به ایشان اجازه داده تا اذکیش خویش پیروی کنند و نشریات دینی خود را بهجا آورند (با محدودیت‌هایی) و آزادی شخصی و اموال آنان را نیز تضمین کرده.

طبق فقه نظری اهل ذمه جماعتی محدودی هستند که معاشرت و ارتباط ایشان با مسلمانان جنبه محدود دارد. جماعتی اهل ذمه تاحدی طبق قوانین دینی خود (در مورد مسیحیان علاوه بر این قوانین عبارت بوده از مقررات حقوقی کلیسای مسیحی و حقوق مدنی روم و ییزانس و همچنین قوانین سریانی و در مورد یهودیان حقوقی که بر تورات و تلمود مبتنی بوده) توسط رؤسای روحانی خویش اداره می‌شدند: در مورد مسیحیان توسط اسقف محلی و یا مطران و یا بطرین [بطریرک] (هری — یونانی) و در مورد یهودیان توسط خاخام (یا حویر — کلمه هری — سریانی) محل و در مورد زرتشتیان توسط موبد محل (عربی — فارسی «مؤبد»). سران روحانی یاد شده جماعات اهل ذمه نایبانه منافع جماعتی خویش (با کلیساها و جماعتی روحانی خود) در برابر مقامات اسلامی بوده‌اند و حق داشتند اعضای جماعت را محاکمه کنند و همچنین بر مفارص و کتابهای جماعت خود نظارت نمایند و مرتدان و بددینان کیش خویش را (در صورتی که کسان مزبور تمایلی بقبول اسلام نمی‌داشتند) مجازات کنند. روحانیان یاد شده از برخی امتیازات شخصی برخوردار بوده‌اند.

انتقال حق داوری به روحانیان اهل ذمه — یعنی استقنا و خاخامان — از این نظر ناشی می‌شده که شریعت قانونی است برای مسلمانان و در مورد اهل ذمه باید طبق مقررات دینی آنان داوری

۱- درباره جزیه و خراج در سلسله مفسرین سخن گفته رجوع شود. ۲- مفاد بسیاری از این عبارات در تألیف بلاذری مورخ قرن سوم هجری و دیگر مؤلفان هری زبان آمده است. ۳- در درباره مسلمانان بطریق — جاثلیق مسعودی — نه نایبانه کلیسای خود بلکه دیگر کلیساها و مذاهب مسیحی نیز بوده است.

شود. بدین سبب استقنان مسیحی (و غاصبانان یهودی) در قلمرو خلافت از چنان حقوق اناری و قضایی برخوردار بودند که در قلمرو ییزانی و دیگر ممالك مسیحی نداشتند. وضع متناز این اشخاص در مقام قیاس با بی‌حقی و پستی توده اهل‌ذمه تفاوت و تناقض فاحشی داشت. اگر بیان مسلمان و مسیحی و با مسلمان و یهودی دعوایی پدید می‌آمد می‌بایست محاکمه در محضر قاضی مسلمان و طبق فقه اسلامی صورت گیرد.

در باره نظر اسلام بدین یهود و نصاری و تشریفات دینی ایشان پیشتر سخن گفتیم^۱. و در اینجا فقط از وضع حقوقی اهل‌ذمه گفتگو خواهیم کرد.

چنانکه گفتیم وضع ایشان مبتنی بر «عقدا لئمه» یا دولت اسلامی بوده. اگر فردی از اهل‌ذمه در ملاء عام و در حضور شهرد مسلمان یا محمد (ص) یا سایر و دین اسلام توهین می‌کرد، پیمان مزبور یعنی عقدا لئمه را شخصاً و در مورد خویش نقض کرده بود. گفته از این در سه مورد دیگر اهل‌ذمه تالف عقدا لئمه محسوب می‌شدند، بشرح زیر: ۱/ اگر جزیه و خراج وانی پرداختند، ۲/ اگر فردی از اهل‌ذمه فردی مسلمان را مضروب می‌ساخت، ۳/ اگر فردی از اهل‌ذمه با زنی مسلمان ازدواج (که چنین ازدواجی از لحاظ فقه غیر قانونی است) و یا فقط با آن زن مباشرت می‌کرد. در این گونه موارد فرد اهل‌ذمه، بر حسب اوضاع و احوال، ممکن بود اعفای و بابه بردگی فروخته شود. چنانچه اهل‌ذمه یک ناحیه جمعاً از پرداخت خراج و باطاعت از مقامات دولت اسلامی سر باز می‌زدند، عمل ایشان نقض دسته جمعی عقدا لئمه در آن ناحیه شمرده می‌شد و در چنین صورتی لشکریان و «غازیان» (سازندگان دین) برای جهاد با «کفار» مزبور به آن ناحیه اعزام می‌شدند.

بطوری که پیشتر گفته شد، در نخستین قرنهای اسلامی محدودیتهای حقوقی که برای اهل‌ذمه وجود داشته بسیار ناچیز بوده. بعدها محدودیتهای کوچک و بزرگ فراوانی پدید آمد که علی‌الرسم به‌صورت نسبت فادعی‌شود، ولی در واقع بنا به اعتبار شئون و منابع بخشی از آنها در پایان قرن دوم هجری و بیشتر بعدها به‌وجود آمده. این محدودیتهای به‌مرور زمان بیشتر و متعدّدتر می‌شدند، و در فقه مذاهب مختلفه نظرد می‌یافتند. حنبلیان نسبت به اهل‌ذمه ملایمتر از دیگر مذاهب بودند و رفتار شایعین با ایشان بدتر از حنبلیان، و مالکیان بدتر از شایعین بوده. ولی حنبلیان و ظاهریان بیش از پیروان همه مذاهب با اهل‌ذمه خصومت می‌ورزیدند^۲. اما این را هم بگوئیم که در کشورهای مختلف اسلامی و در دورهای متفاوت محدودیتهای معموله در مورد اهل‌ذمه عملاً گاه سخته‌تر و گاه بر عکس بسیار ضعیف‌تر مجری و سرعی می‌گردیده و فقط پاره‌ای از آنها به‌کار بسته می‌شده.

مقررات و قواعد قهقی که مذاهب مختلفه اسلامی - در باوه اهل ذمه - بیشتر در مورد آنها اشتراك حقیقه دارند به شرح زیر است: اهل ذمه گذشته از پرداخت جزیه و خراج می بایست مسافران مسلمان را در خانه خود - هر بار سه روز - پذیرایی کند و ستر و غذا و طبق اسب در اختیار ایشان بگذارند. عملاً این قاعده به صورت اقامت مأموران دولت و لشکر بانی درآمد (بعدها این وظیفه برای رها بای مسلمان نیز اجباری شده به ایشان بسط یافت). اهل ذمه حق حمل اسلحه نداشتند و حق نداشتند در محاکم شرع شهادت دهند. از لحاظ نظری نمی بایست مالک زمین باشند و فقط می توانستند منصرف آن محسوب گردند. مهنه در دوران متأخر قرون وسطی، بطوری که در بسیاری از منابع و متون منقول است، در ایران و کشورهای قفقاز، بزرگان اهل ذمه اراضی را به عنوان ملک اتباع می کردند و حتی اموال غیر منقول را وقف صومعه های مسیحی می نمودند.^۱ اهل ذمه حق نداشتند در اصناف پیشوران وارد شوند و با در بعضی از شرکت های تجاری (نموده) شرکت جویند.^۲

اهل ذمه، بهر تقدیر - و لا اقل از زمان خلیفه متوکل - می بایست بسرووی لباس خویش علامت مشخصه ای نصب کنند. بنا به گفته منابع مذکوره، مسیحیان ایران، هم از قرن پنجم هجری کمربند چرمی خاصی که زنا نلبیده می شده می بستند و یهودیان دو صله، یکی بر سینه و دیگر بر پشت، قرار می دادند و رنگ این صله ها می بایست مشخص باشد و غیر از رنگ لباس،^۳ اهل ذمه حق نداشتند بر اسب سوار شوند و فقط می توانستند از قاطر و خر استفاده کنند و چنانچه در بین راه به مسلمانانی بر می خوردند می بایستی از مرکب پیاده شوند و راه را برای او آزاد بگذارند. زندگی خانگی اهل ذمه می بایست آرام و محقر باشد. خانه های ایشان نمی بایست از منازل مسلمانان مرتفع تر یا مجلل تر باشد. اهل ذمه نمی توانستند بنده مسلمان داشته باشند و لسی داشتن بندگان غیر مسلمان برای ایشان مانعی نداشت (و لازم نبود حتماً هم کیش صاحبان خویش باشند).

قرآن حکم می کند که اهل ذمه مالیات سرانه (جزیه) را «به دست خود بدهند تا ایشان فرودست باشند»^۴. حنفیان اینجا را چنین تعبیر کردند: اهل ذمه باید بر حسب استطاعت خویش بپردازند و خوبش را تابع و مطیع مسلمانان بشناسند. اما مالکیان از متن پادشاه چنین نتیجه گرفتند و قاعده زیر را استخراج کردند که: افراد اهل ذمه اهم از نصاری و یهود باید شخصاً در

۱- در جوامع و ده ای. به بطریق فلسفی «کنادوری و مسلمانان ارس در ایران» ص ۲۵۰-۲۵۱، ۲۵۲. در آن کتاب اشاره به منابع نیز شده است. ۲- اهل ذمه نمی توانستند در شرکت های گروه شرکت کنند و در اجتماعات و اردوگاه های شرکت های اخیرالذکر می بایست. در لحاظ دین و صلاحیت جنوی و صلح میس که می پرداخته برابر باشند. ۳- در ایران قبل از پایان قرن نوزدهم دولت بر ۱۰۰۰ یهودیان سید به پاره های مختلف خاص شده بر آستین الساق می کردند. ۴- قرآن سوره ۹، آیه ۲۹: «من ید و حرماء و عذر»

دیوان حضور یافتند و بعدست خویش مبلغ جزیه خود را بعدست امیر^۱ بدهند نه به وسیله شخص ثالث^۲. زنان پس امیر باید مشتی به پس گردن او بزنند و بگویند: «ای دشمن خدای بکنا، مالیات را بپرداز!» و زنان پس خادم دیوان باید بهشتاب فرود اهل ذمه را بیرون کنند. سه نفر می رسد که این ترتیب صلاحی در کشورهای مالکیان (مغرب و اندلس) نیز نداشتند مراعات می شده. و دایران که تا قرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) شافعیان و حنفیان حکمفرما بودند، ایسن عمل معمول نبوده (۱۷۴).

از موارد و نمونه های زیر نیک ییافت که رفتار حنفیان بالفعل ذمه تاج محمد پیش از شافعیان بامدادا توئم بوده مثلاً: آیا نصاری یا یهود می توانند از اراضی «موات» به رسم «اقطاع» برای زراعت و دیانت داریافت دارند؟ حنفیان پاسخ می دهند که می توانند. ولی شافعیان باین امر مخالفند. آیا فرد مسلمان می تواند خانه خویش را به مسیحی و یا یهود کرایه دهد؟ شافعیان می گویند که نمی تواند، زیرا که مستأجر چون اهل ذمه باشد می تواند در آن خانه کلیسا و یا کیسه احفانت کند و در این صورت موجب مسلمان شریک معصیت خواهد بود. اما حنفیان می گویند که شخص مسلمان می تواند کرایه دهد زیرا وی مشول طرز استفاده مستأجر از آن خانه نیست. آیا فرد مسلمان می تواند از نصاری یا یهود ارث ببرد؟ شافعیان می گویند که نمی تواند، زیرا که در میان اموال موروثی ممکن است اشیاء نجس مثل خوک و شراب وجود داشته باشد. اما حنفیان می گویند که ارث بردن در این مورد جایز است. زیرا که خوک را می توان بیرون داند و شراب را دور ریخت و باقی اموال را پذیرفت. آیا نصاری و یسا یهود می توانند وارد مسجد شوند؟ حنفیان پاسخ مثبت می دهند و می گویند که می توانند فقط باید در آن مکان مقدس رفتار شایسته ای داشته باشند شافعیان مخالفند، زیرا که نصاری و یهود طهارت را به رسم مسلمانان مجری نمی کنند و بالتیجه نجس هستند و غیره و قس علیهذا.

اهل ذمه را کسی حق نداشت بکشد. و تا زمانی که دولتمتواحد اسلامی — بنی خلافت — وجود داشته این قاعده دقیقاً مراعات می شده. ولی چسوں خلافت متلاشی شد، و بهویژه پس از هجوم سلجوقیان، دولتهای مسلمان که باهم در جنگ و سنیز بودند افراد اهل ذمه را که جزو اتباع طرف متخاصم بودند به اسارت گرفته بنده می ساختند. در مقام قیاس با نخستین قرنهای اسلامی این عمل بزرگترین و جدی ترین و غاشی بوده که در اوضاع اهل ذمه پیشداش.

می دانیم که تاروزگار اخیر نیز شیوة بندهداری در کشورهای اسلامی محفوظ مانده بوده. بدیهی است که قه اسلامی بانی و مدیع بندهداری نبوده. بلکه رسم بندهداری را که در زمان فتوحات اعراب در قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در ایران عهد ساسانی و بیزانس هنوز

از میان نرفته‌بوده، حفظ کرد. در جریان فتوحات اعراب بسیاری از مردان و زنان به اسارت برده شده به بندگی در آمدند^۱. مدتی قرون بسیار، غلامان و کنیزان در «ظلم و اسلام» و به‌ویژه در ایران، نه تنها همچون ختمه خانه و حرم مورد استفاده قرار می‌گرفتند، بلکه در تولدات نیز به کار گمارده می‌شدند؛ مثلاً در اسور آبیاری و کشاورزی و شبانی (به ویژه نزد صحرانشینان) و پیشموری و کار در معادن^۲. به عبارت دیگر در جامعه متقدم خوددالی عهد خلافت مدنی مدید شیوه پرده‌داری محفوظ مانده بوده و در جامعه‌ای متأخر خوددالی غاوری نزدیک و میانه بقایای شیوه مزبور باقی بوده. این خسود یکی از ویژگیهای خودالیزم شرقی در مقابل جامعه‌ای خوددالی غرب بوده، زیرا که در جامعه‌ای اخیرالذکر (به استای اسپانیا، و تاحدی ایتالیا) بنده داری به زودی از میان رفته بوده.

هسته مفاهیم بنده‌داری را مفهومی حقوقی می‌دانند که قرآن صواب دانسته و مشروع است و لازمه جامعه اسلامی است [۱۷۳]. فقه بنده داری را دارای سه منبع اصلی می‌شمارد: ۱/ اسیر گرفتن از «کفار» به هنگام «جهاد» ۲۰/ خرید و فروش بندگان، ۳/ تولد والدینی که بنده باشند^۳. به آسانی می‌توان دریافت که این سه منبع سرانجام به‌یادمنع می‌رسد و آن جنگ و اسارت است که منبع اصلی بنده داری شمرده می‌شود. زیرا بندگان که در بازار برده فروشان در معرض خرید و فروش قرار می‌گرفتند، در نتیجه جنگها و دسرها و حملات غارتگرانه به بندگی درآمده بوده‌اند^۴، کوردگانی که بنده بودند یا می‌آمدند نیز اخلاف اسیرانی بوده‌اند که قلا به بردگی درآمده بودند.

اصل کلی این بود که هنگام جنگ فقط اسیران کافر را می‌توان بنده ساخت نه اسیران مسلمان را. ولی اگر کسانی که بنده بوده‌اند اسلام می‌آوردند این عمل موجب آزادی ایشان نمی‌گردید. و چون بندگان کافری که در میان مسلمانان می‌زیستند عادتاً — اگر نسل اول ایشان اسلام نمی‌آوردند در نسل دوم و یا سوم — مسلمان می‌شدند چیزی نگذشت که در قلمرو خلافت حاکم‌گیری بنده مسلمان پیدا شد. اسلام آوردن بندگان بیشتر نتیجه تأثیر محیط اسلامی و شیوه زندگی آن بوده و از طرف صاحبان بندگان کمتر در این مورد فشار وارد می‌آمده و با احوال

۱- H. Lammons. "Etudes sur le siècle des Omeyyades" Beyrouth, 1930 م ۳۳۳ — ۳۳۵. به — در این کتاب به‌یادمنع اسیرانی که از زبان گرفته‌بوده اشاره شده است. ۲- رجوع خود به ای. ب. پطروفسکی. «کار بندگان در ایران» در آن کتاب به منابع و دستن و قالیات مربوطه نیز اشاره شده است. ۳- در ایران این سه گروه را به ترتیب «اسیر»، «زورخیده» و «عساکه‌زاد» می‌نامیده‌اند. ۴- گفتند از بردگانی که مسلمانان به‌یادمنع «عباد» گرفتند، مدائیری بنده نیز توسط برده فروشان از اندای شرقی (از «سلاطین» که هیچ‌آن «سلاطین» است به‌یادمنع «اسلام» و مساکت ترکان و خنوسان و اربابا عرضه می‌گشتند. استخری جلفا، همان نامی (قرن چهارم ه) سوادایی آورد که از دست دامنه پرده فردنی حکایت می‌کند. به بازگشت ایرانی از اهل کراغه حلیج فارس به‌یادمنع سفر در دهایی سال ۲۲۴ ه در ۴۰۰ کشتی کالور و ۱۲ هزار بنده سیاه‌پوست افریقایی حمل می‌کردند.

زور می‌شد.

فتنه اسلامی قبول بندگی برای ادای دین را در مورد مسلمانان نمی‌شناسد، ولی بنده ساختن اهل ذمه را در صورتی که جزیه یا خراج نپردازند جایز می‌داند. شریعت اسلامی به والدین مسلمان اجازه نمی‌دهد که فرزندان خود را به بندگی بفروشند.

فتنه اسلامی نیز مانند قوانین جامعه‌های باستانی برده‌دار، بنده (و بنده کلمه عسری آن است که جمع آن «عیده» و «عاده» می‌شود به معنی «برده» بطور اعم؛ و «سلوک» که جمع آن «سالیک» است به معنی «برده خریداری»؛ «غلام»، «رقیق» - به معنی «بنده ذکور»؛ «بنده»^۱ که کلمه‌ای است فارسی و جمع آن «بندگان» است و «برده» که جمع آن «بردگان» می‌شود به معنی «بنده» است. و «جاریه» - به معنی بنده از جنس زن بطور اعم، و «سره» بنده زن که مشرفاً صاحب خود باشد، و به فارسی «کبیره» و «کبیرک» که معنی لغوی آن «دختر»^۲ است و اصطلاحاً به بنده زن اطلاق می‌شود) را مال منقول صاحب (رب، صاحب، خدایند) آن می‌داند. صاحب بنده می‌توانست به میل خود وی را (غلام یا کبیر) بفروشد و هدیه کند و در وصیت‌نامه به فلان یا بهمان منتقل سازد و غیره. بندگان صلاحیت حقوقی نداشتند نمی‌توانست مالک ملکی باشند و اگر هم اموالی می‌داشتند آن اموال ملك صاحب بنده شمرده می‌شد و بنده می‌توانست فقط با رضای صاحب خود از آن استفاده کند - در امپراطوری روم قدیم نیز چنین بوده.

بعضی از مؤلفان غربی - شرق‌شناسان و دانشمندان و جهانگردان - (او. و. لن، استوک هورگروپه^۳، ای. ل. بورکهارد و غیره) دربارهٔ ملائمت و نوجوهرستانه بودن «بنده‌داری اسلامی» سخن فرخوان می‌گفتند. قرآن هم در واقع به صاحبان بردگان توصیه می‌کند که با ایشان به مصلحت رفتار کنند^۴. ولی این تعلیمات فقط جنبهٔ قواعد اخلاقی داشته و از لحاظ حقوقی به هیچوجه صاحب برده را محدود نمی‌ساخته. صاحب برده می‌توانست هر کاری را به بنده رجوع کند و با او را به مزدوری بدهد (و مزد او را خود بگیرد) و با به عنوان تضمین پرداخت قرضه خویش به شخص دیگر به گروگان بپارزد. صاحب برده می‌توانست غلام و پاکباز را به تنبیهات جسمانی و غیره محکوم کند و حتی ایشان را بکشد (۱۷۵). قتل غلام و پاکباز به دست صاحبشان مجازاتی نداشت (۱۷۶). ولی اگر قتل بدون علت صورت گرفته بوده ممکن بود «کفاره» ای

۱- کلمه «غلام» و «سلوک» دو معنی اصطلاحی داشتند؛ اولاً «بنده بطور اعم» (در غیره) و «بنده نگهبان» (کرور). غاصی از بندگان جوان بیکانه - از ترکان سلاویان و آفریقایان - که دودمانهای سلطان از برده فروشان می‌خریدند تا در صف نگهبان سلطنت خدمت کنند. ۲- کلمه «بنده» از لحاظ اصطلاحی دو معنی دارد؛ یکی «برده» به معنی لغوی کلمه، و دیگر به معنی مجازاً «خست‌گرار مطیع» یا «تابع و سادار» - بنده «حنا» ولی برعکس «برده» همیشه به معنی لغوی «برده» است. ۳- در اینجا هم اصطلاحی که من و دوران زندگی را می‌ساخته به اصطلاحی اجتماعی به میل یافته.

۴- می ۱۸۲۰-۱۸۲۲، C. Snouck Hurgronje, Mekka, T. II. Leiden, 1880, ۱۲۶. و قرآن، سوره ۴، آیه ۲۶ و جاهای دیگر.

بصاحب برده تعلق گیرد (۱۷۷).

فقه اسلامی نیز مانند حقوق روم و بیزانس - که بعد از آن مدون گشت - (قانوننامه تودوسیوس دوم و یوستینیانوس اول) به بردگان حتی می‌دهد که قانوناً دارای خانواده باشند. ولی این اصل انسانی بیشتر ارزش خود را بر اثر يك سلسله محدودیتها از دست می‌دهد. اولاً طبق قوانین شریعت عقد نکاح اسیران که پیش از گرفتاری و اسارت ایشان بسته شده بوده ملغی شده می‌شود. و بر حسب شرع و عملاً اعضای يك خانواده که بعد از لشکر بهان اسلام اسیر شده بودند بی‌درنگ از یکدیگر جدا شده میان جنگجویان تقسیم و یا تلك فسخ می‌شدند. فقط جدا کردن كودك از كیزی که مادر او بوده، تا مدتی که آن كودك به مواظبت مادر احتیاج داشته ممنوع بوده. حتیانی که بالنسبه نوع پرورتر بوده اند گرفتن فرزند را از مادر پس از رسیدن او به سن هفت سالگی مجاز می‌دانند. قبیلهان دیگر حتی جدا کردن كودكان کوچکتر را هم مجاز می‌شماریند. فقط ازدواجهایی که میان بردگان در حالت بردگی صورت گرفته پسوده قانونی شده می‌شده است. ولی این ازدواجها فقط با موافقت و رضای صاحب برده ممکن بود صورت گیرد و خداوند برده نیز می‌توانست دهر لحظه‌ای که اراده کند آن خانواده را متفرق و پاشیده کند و برده‌ای را که شوهر زن بوده به طلاق وادارد (۱۷۸) (و این امر با وجود سهولت طلاق در نزد مسلمانان به آسانی صورت می‌گرفته) و با اعضای خانواده برده را تلك به اشخاص مختلف بفروشد. خانواده برده عملاً، در بیشتر موارد، عائله‌ای مطیع و غیر آزاد و وجود آن بالکل تابع اراده خداوند برده بوده است.

خداوند و صاحب بردگان می‌توانست هر کیزی را که بخواهد سر به یا مشوقه خود سازد و با وی مباشرت کند. صاحب برده فقط موظف بود که پس از خرید کیزی يك «قره» یا بیعت قاعده بین دو حیض متظر بماند تا معلوم شود که کتیز مزبور از صاحب و یا شوهر پیشین خویش باردار است یا نه، و منظور از این انتظار تعیین پدر نوزاد آینده پسوده. البته قبیلهان معتقدند که خداوند برده فقط می‌تواند کتیز مسلمان و یا مسیحه و یا یهودیه را سر به یا مشوقه خویش سازد. شافعیان مباشرت وی را با کتیزان مسیحی یا یهودی هم منع می‌کنند. ولی این محدودیتها در عمل و زندگی غالباً و در اکثر موارد مراعات نمی‌شده. شریعت به فقهاء دادن کتیز را از طرف صاحب وی سخت منع کرده است، ولی این قاعده انساندوستانه غالباً و عملاً نقض می‌شده.

تواعد خرید و فروش بردگان را قبیلهان به وقت مدون ساختن آنها، در همه شهرهای بزرگی ایران و دیگر کشورها بازارهای برده فروشان وجود داشته. تاجر برده فروش تا لحظه فروش غلام یا کتیز دارای همه حقوق خداوند برده شمرده می‌شده. مؤلف سابوس نامه (قرن پنجم

هجری) می‌نویسد: «بنده باید از نه‌حس چنان ترسد که خر از یطار» (۱۱۳۹). قبهان حق واری و بازدید بدنی غلام و یا کتیز را قبل از خرید از طرف خریدار محدود کرده و می‌گویند که بازدید باید شایسته باشد. حقیان حتی عقیده دارند که در بازدید بدنی کتیز باید خریدار به سه صورت اکتفا کند. ولی این قواعد عملاً مراعات نمی‌شده. مؤلف «قابوس‌نامه» به‌فرزند جوان خویش اندرز می‌دهد که هنگام خرید غلام یا کتیز^۲ نه تنها چشمان و ابرو و بینی و لبان و دندانها و مو را بازدید کند، بلکه از زیبایی همه اعضای بدن او اطمینان حاصل نماید. وی چنین می‌گوید: «غلامان داستان (به‌پشت) پخیان و هردو پهلوی ایشان بمال و بنگر که هیچ ددی و آماسی دارد... چون از این هلهای نهانی تجسس کردی از آشکارا نیز بجوی از بوی همن‌وبوی بینی و ناسود و گرانی گوش و پستی گنار و تیزی و همواری سخن و رفتن بر طریق و ددستی مفاصل و سخنی بن دندانها تا بر تو مخره نکند»^۳.

بردگان فراری را می‌بایست هر کسی که کشف کند بازداشت نماید و به‌صاحبانشان باز پس دهد. اگر صاحب برده پیدا نمی‌شد غلام و یا کتیز گریز یا را موقتاً زلفانی می‌کردند^۴. قه میان بنده عادی که قدرت و اختیار صاحب بنده نسبت به‌وی نامحدود بوده (و این چنین بنده را «فین» می‌نامیدند) و بندگان ممتاز که «مأذون» و «مدیر» و «مکاتب» و «ام‌ولد» نامیده می‌شدند فرق قائل می‌شده. اصطلاح «مأذون» به‌بندهای اطلاق می‌شده که اختیار و «فذن» اداره امور مالی و اقتصادی خاندان خویش را داشته (مثلاً از طرف او معاملات تجاری می‌کرده و با مباشر سیار وی بوده و حق عقد پیمانهای بازگانی و با ادانه املاک او را داشته و غیره) و با حق داشته از خود درآمدی داشته باشد (مثلاً به حرفه و پیشه‌ای اشتغال ورزد). «مدیر» بندهای بوده که از خاندان خویش و هله با نسوید یا «ندبیر» (منی لفسوی آن «نصمیم» است) در بافته بوده که «چون بمیرم تو آزادی». «مکاتب» بندهای بوده که با خاندان خود پیمانی (کتابه) منعقد کرده و تعهد کرده بوده که آزادی خویش را در انزای مبلغ معینی در مدت مقرر بازخرید کند. اجرای این پیمان برای خاندان برده اجباری بوده. «مکاتب» حق داشت مزد خویش را نزد خود نگه دارد. و خاندان او نمی‌توانست به‌شخص دیگری هدیه‌اش کند و با بفرود. کتیز «مکاتب» را خاندان وی حق نداشت به‌مباشرت با خویش مجبور کند. بنده «مکاتب» پس از پرداخت تمام مبلغ بازخرید آزاد می‌شده.

۱- قابوس‌نامه، فصل ۲۲، ص ۶۸. ۲- چون در دستورنامی چند وجود ندارد اصطلاح «بنده» و «برده» ممکن است به‌معنی کتیز و غلام - هردو - ملنی شود. ۳- قابوس‌نامه، فصل ۲۲، ص ۶۸. ۴- ابرویند پنهون («کتاب‌المراج» ص ۱۱۲) می‌گوید که در زمان هردو از خرید و در دهانهای بلاد کوچک و بزرگ للمردسلانده عمده‌کتری غلامان و کنیزان فراری که صاحبانان معلوم نفعه بوده، زلفانی بوده‌اند.

وام ولد (معنی لغوی آن «مادر فرزنده است» کتیز مرهه غفلانند خویش بوده که دست کم پسر فرزند برای او آورده باشد (پسر یا دختر) و صاحب او آن فرزند را از آن خود شناخته باشد. وام ولد قابل فروش یا اهدا به شخص دیگر نبوده و پس از مرگ غفلانند خویش، چنانچه بعد از آن زمان یکی از فرزندان وی که از آن غفلانند بوده زنده می‌بود، به خودی خود آزاد می‌شد. فرزندان کتیز، که از غفلانند وی بوده، از لحظه تولد، قانونی و آزاد و برابر با فرزندان زن حقیقی شناخته می‌شدند.

ممکن بود بنده به یک غفلانند تلقی نداشته و از آن چند صاحب باشد که وی را مشترکاً خرید و مشترکاً از او بهره‌کشی کنند. ولی اگر بنده مزبور کتیز بوده حق مباشرت با وی بامواظت و رضای دیگر شرکا قطع از آن یک نفر می‌توانست باشد.

دین اسلام آزاد کردن بندگان مسلمان را کالوی غفلانستفانه می‌شمرده - کاری که طبق حدیث نبوی، آزاد کنندگان از آتش جاویدالنار بهشتی داده^۱. مولود آزادی بندگان به عطل دینی و «کفاره» گناهان و با به خاطر نجات روح در کشورهای اسلامی نافذ نبوده. مسی دانیم که عبدالرحمن بن عوف که یکی از ده تن صحابه نزدیک پیامبر بوده و ثروتی افسانه‌ای داشته، به هنگام مرگ (۶۳۲) سی هزار بنده خویش را آزاد کرد (از این رقم می‌توان حدس زد که چند بنده داشته). ولی اگر بناداریم که این پدیده - بنی آزاد کردن بندگان - ویژه کشورهای اسلامی بوده است یا نه خواهد بود. آزاد کردن بندگان به عطل دینی نه تنها در سرزمینهای اسلامی و مسیحی (سلاوینزاس) معمول بوده، بلکه در جوامعهای عتیق برده‌دار نیز این عمل به مقیاس وسیع انجام می‌شده و نوشته‌های معبد و دلف، خود گواه این مدعی است. البته آزادی بردگان (و همچنین باز خرید آنان) با تمام تابع اراده صاحب ایشان بوده - مگر مواردی که آزادی به حکم قانونی صورت می‌گرفته. شیعیان و عده‌ای از قبیله سنی آزاد کردن بندگان را که لعن کتاب باشد - یعنی مسیحیان و یهودیان برده را - جایز می‌شمارند. اگر بنده به چندین صاحب تلقی می‌داشت - یکی از ایشان (از آن صاحبان مشترک) حق داشت بنده را آزاد کند. در این موارد گفته می‌شد که «فلان دست (یا «عضوی از بنده) فلان بنده را آزاد کرده». این جملات موجب آزادی کامل آن بنده می‌گردید. به علاوه مشروط به اینکه بنده آزاد شده تمهید کند، بای اعضای را که صاحبان دیگر وی به هنگام ابتیاع او پرداخته‌اند کارسازی دارد.

در کشورهای تحت حاکمیت مسلمانان نیز مانند رم باستانی، بنده آزاد شده، مولای غفلانند خویش شمرده می‌شده و در تمام مدت زندگی در تحت «ولاء» و حمایت او باقی می‌مانده. بنده

۱- ایمان داشته که هر کس صد بندگان آزاد شده بیشتر بدهد، روح ابدان پس از مرگ خود در آرزو بهشت خواهد یافت.

آزاد شده چنانکه می‌خواست دختر خود را به‌شوهر دهد رضا و موافقت دولتی لازم بوده و اگر بلاولوت می‌مرد و یا کشته می‌شد - پس از او - ولی مزبور میراث (و با و دیه خون) آن بنده آزاد شده داد و پاداش می‌داشت. چنانچه پس از مرگ بنده آزاد شده فرزندان صغیری از او باقی می‌ماند، ولی تأکید شدن ایشان سمت قیم آنان را پیدا می‌کرد و پسران را زن می‌داد و دختران را شوهر. بدین طریق در کشورهای مسلمان نیز مانند دم قدم، آزادی برده موجب استقلال کامل وی نمی‌گردید و بستگی میان مولا و ولی ناگسستی بوده. پس لازماً از لحاظ نظری چنین برده (۱۸۸)

چنانکه پیشتر گفتیم، فقه برده کردن فرد مسلمان را غیر ممکن می‌داند. و نا وقتی که خلافت، یعنی دولت واحد اسلامی، وجود داشته این قاعده عمومی بعدت مجری و معمول بوده ولی پس از انقراض خلافت و به‌ویژه هجوم لاتحان و مهاجمان ترک و مغول اندک اندک این قانون پایمال شد. در قرن ششم هجری غزان بلخ (غوزیه) که شکلی در مسلمانیشان نبوده، پس از شکستن قوای سلطان سنجر سلجوقی (۵۲۸ هـ) و غارت خراسان، عدّه کثیری از ساکنان مسلمان طوس و نیشابور و دیگر شهرهای آن سامان را به بردگی بردند. و به گفته حافظ ابرو، پس از آنکه اهلخانان مغول ایران اسلام آوردند گیلان را در سال ۷۰۷ هـ مسخر ساختند و شمار بسیاری از مردم آنجا را به بندگی بردند. در قرن دهم هجری قزلباش سنی در قلمرو ترک عثمانی و آسیای میانه برده ساختن ایرانیان و آذربایجانیان را رسماً مجاز و مشروع اعلام کردند. بدین طریق در دوران متأخر قرون وسطی مسلمانان به هیچ وجه مانع از برده شدن نمی‌گشتند.

اکنون شعاعی از محاکمه و محاکمه و قضا طبق حقوق اسلامی سخن می‌گوییم. از لحاظ نظری حق محاکمه و قضا به امام - خلیفه تعلق دارد. و وی گاه این شغل را به شخصه در مقرر خویش ایفا می‌کرده ولی علی‌الرسم، چه در مقرر خود و چه در اطراف، شغل قضا را به قاضیان می‌سپرد (جمع عربی آن «قضاء» به معنی «کسانی که تصمیم می‌گیرند - حکم می‌کنند»). نخستین باری که از انتصاب قاضیان پادشاه مربوط به زمان همراست. قاضیان را خلفا معین می‌کردند (و پس از انقراض خلافت، سلاطین و دیگر امرای مسلمان منصوب می‌نمودند) و برای ایشان «منشور» ارسال می‌داشتند. و این منشور در مساجد حوزه قضای قاضی مزبور قرائت می‌شد. قاضی شهر عدّه هر اہالت به لقب «قاضی القضاة» خوانده می‌شد.

طبق فقه اسلامی، ایفای شغل قضا وظیفه دینی بوده نسبت به جامعه مسلمانان. قاضی می‌بایست مسلمان باشد تحصیلات روحانی و پژوهی کرده باشد احکام شریعت را مطالعه کرده

باشد و کاملاً با عقاید و آراء قبهان دموکرات خاص قضایی آشنا باشد. در نخستین قرنهای اسلامی قاضیان در بسیاری موارد از مجتهدان و بعضاً از متفلسفانی بوده‌اند که قوانین شریعت را مطالعه کرده و از روی احکام مجتهدان هر مذهب، که خود بدان بستگی داشتند، قضاوت و حکم می‌کردند. در ایران تا آغاز قرن دهم هجری (تا استقرار مذهب شیعه) بیشتر قاضیان از شافعیان و حنفیان بوده‌اند. و در شهرهای بزرگ مانند ری و نیشابور و غیره گاه شافعیان و حنفیان و با پیروان مذاهب دیگر از خود قاضیان جداگانه داشتند.

قاضی می‌بایست نه تنها قوانین شریعت را نیک بداند، بلکه عدایات و عدالت و رشوه‌نگری قن مشهور باشد. از لحاظ نظری قاضی نمی‌بایست مواجب و یا پاداشی دریافت کند و به‌طریق اولی، از متداعین هدیه و یا رشوه بستاند. بدین سبب اعتقاد بر این بود که قاضیان باید از میان افراد مرفه که از لحاظ مادی مستقل باشند برگزیده شوند. ولی عملاً و علی‌الرسم قاضیان مشتملی از خزانة دولت - بیت المال - و یا از محل درآمد اموال موقوفه دریافت می‌کردند. مهلتاً در همه ادوار عهد و قاضیان بدکاره و حریص و رشوه‌گیر و مطیع مقامات غیر روحانی و غالباً جاهل در مسائل قضایی: اندک نبوده.

قاضیان می‌بایست در ایام معینی در محکمه (گامه مسجد) حاضر قضا و دادوسی قیام کند و قبل از هر بار وضو گیرند و در مسجد نماز گزارند. قاضیان در جریان جلسه محکمه بنا بر رسم شافعیان و حنفیان روی به قبله (مکه) می‌نشتند. قاضی می‌بایست نسبت به متداعین کاملاً بی‌غرض باشد. و هیچ گونه نظر قبلی نسبت به مدعی یا مدعی علیه ابراز ندارد و تا پایان جلسه محاکمه متعین خویش را اظهار نکند. قاضی می‌بایست مدعی و مدعی علیه را به نشستن دعوت کند ولی اگر یکی از متداعین مسلمان و دیگری اهل ذمه باشد قاضی باید مسلمان و یا به نشستن دعوت کند و اهل ذمه را سر پا نگذارد.

در محکمه شرع مدعی الموم و وکیل دعوی وجود ندارد. و قاضی باید این دو وظیفه را ایفا کند. متداعین خود از منافع خویش دفاع می‌کنند و در محکمه حضور می‌یابند و یا نماینده و وکیل خود را (در مورد زنان) به جای خود گسیل می‌دارند. مدعی می‌تواند از دو پرو شدن بها وکیل و یا نماینده مدعی علیه امتناع ورزد و حضور شخص او را طلب کند. در هیچ امری نمی‌توان در غیاب مدعی علیه و یا وکیل او حکم صادر کرد. اگر در جایی قاضیان چند مذهب وجود داشته باشند (پیش از قرن دهم هجری در ایران چنین بوده) انتخاب قاضی، طبق قه حنفی متعلق به مدعی و طبق قه شافعی به مدعی علیه است.

قاضی دموکرات و سبکی به امور مضطرب پیچ در پیچ از قبهان مطلع دعوت می‌کند تا در محکمه حضور یابند و پیش از صدور حکم با ایشان مشورت می‌نماید. قاضی خدمتگزارانسی به شرح زیر در اختیار دارد: یک باچند «کاتب»، یک دربان یا «بو اب» و «رسول» که باید مدعی علیه

پاشهود را در محکمه حاضر کند. جلسات محکمه علنی است و هر کس بخواهد می تواند در آن حضور یابد. اصولاً باید دموارد هر امری در یک روز حکم صادر شود. و در موارد استثنایی ممکن است اصدار حکم به روز دیگر محول گردد. احکام قاضی باید به حقوق دینی یعنی قرآن و احادیث و قیاس و اجماع مبتنی باشد نه عرف و عادت.

قاضی حق ندارد حکم را بر اعضاء شخصی خویش، یا و قایمی که فقط خود از آن اطلاع دارد مبتنی سازد. قه سه گروه دلیل را می شناسد: «السرار»، «شهود» و «بسمین» (سرگند).

«افراد» مدعی علیه ممکن است چه دموارد حقوقی و چه جزایی بعمل آید و تصدیقی خواهد بود به درستی ادعای مدعی. افراد باید دلوطلبانه، بدون اصرار و با الحاح از طرف اشخاص دیگر صورت گیرد. چنانچه مدعی علیه ادعای مدعی را رد کند و یا «منکر» و عمل او را «انکار» می خوانند. دموارد مربوط به «حق الناس» یعنی امور حقوقی و امور «خونی» که مجازات آن «قصاص» بوده به باشد افراد، پس گرفتگی نیست. ولی دموارد مربوط به «حق الله» که مجازات آن حد (حدود) است می توان افراد را پس گرفت.

گروهی شهود در محکمه شرع غالباً لعبت لاطع دارد. داکتر امور قضایی اهم از حقوقی و با جزایی، افلاگواهی در شاهد لازم است. شهود باید مسلمان و مرد و بالغ (جز در امور «خونی» که شهادت کودکان نیز جایز است) و واجد صلاحیت حقوقی باشند. بیرون ادیان دیگر و مجانبین و پاکسان ضعیف العقل و برگان و حتی مسلمانانی که اختلافاً به بدی شهرت داشته نمی توانند شهادت دهند؛ مقصود از شهرت به بدی اخلاقی، نرقتن به مسجد، فساد اخلاقی، بدمنی و مقامری، لواط، دزدی و معاشرت با مردم چنانیکار است. قه برای صفات اخلاقی شهود، لعبت بزرگی قائل است. بدین سبب قاضی می تواند برای تحقیق در اخلاق شهودی که از طرف مدعی معرفی شده، «مزکی» («پاک کننده») هایی معین کند که از دو کس کمتر نباشند. مدعی علیه می تواند شهود مدعی را رد کند، ولی این عمل باید مستند به دلایل باشد.

شهود نباید سوگند یاد کند، ولی شاهد باید بگفته های خویش را با کلمه «لشهد» (شهادت می دهم) آغاز کند. شهادت، به شرطی که از لحاظ زمان و مکان و اوضاع و احوال با عمل مورد قضا مطابقت باشد، دلیل شناخته می شود. شاهد تالخط صدور حکم می تواند اظهارات خود را پس بگیرد. شاهد کادب که کتب وی پس از صدور حکم معلوم گردد، باید زبان مادی را که به شخص ضرر دیده وارد آمده جبران کند و مضاف بر آن، مورد مجازات «تازی» (در بیشتر موارد تازیانه و زندان) قرار گیرد.

اگر مدعی نتواند شهود معتبر و معتمد معرفی کند، یا فقط يك شاهد مرد بیارود می‌نواند از مدعی علیه بخواند که بی‌تقصیری خویش را به‌فید سوگند ملوم سازد، یا قسم بخورد که به‌حق ادعای مدعی دارد می‌کند. قسم با بین (سوگند) در صورتی مورد قبول محکمه‌موانع خواهد شد که آزادانه و بدون اصرار فشار و جبر و با یاد نام خدا (بسم الله) آغاز گردد^۱. با دگتند سوگند باید صلاحیت حقوقی داشته باشد اگر یادگتند سوگند با تلفظ نام خدا (بسم الله) برخی از صفات باری تعالی را هم بدان ملحق سازد (مثلاً بگوید: «بسم الله الرحمن الرحیم، رب العالمین» و یا سوگند را چند بار تکرار کند (حداکثر ۵ بار، در موارد خاص قضایی) قسم از مقتضی تر و پر مسئولیت تر شمرده می‌شود. چنانچه یکی از متداعین اهله به باشد و بخواند سوگند بپردازد، اگر بهودی باشد باید بگوید: «به نام خدایی که تورات را بر موسی نازل کرده و اگر مسیحی باشد بگوید: «به نام خدایی که انجیل را بر عیسی نازل کرده». مجازات سوگند و دغ (در صورتی که کذب آن ثابت گردد) «تغزیر» است.

این نکته شایان توجه است که قه اسلامی برای دلیل کسی (استاد و متدک کسی) چنان اعمی قائل نیست (۱۸۱). قضایان در نخستین قرنهای اسلامی به‌طور کلی امکان ارائه استاد و دلایل کسی را ناده می‌گرفتند. به‌عنا ناگزیر برای متدک کسی اعتباری قائل شدند و آن هم فقط در مواردی که مدعی علیه تصدیق کند که سند (مثلاً عهد و پیمان کسی) واقعاً به خط اوست یا اینکه قرار داد بین متداعین در تاریخ عقد به‌صحه شهود رسیده و آن را به مهر خود مهر کرده اند.

جریان رسیدگی در جلسه محکمه علی‌الرسم به‌قرار زیر بود. مدعی در موارد مربوط به حقوق مدنی (یا کسی که در موردی جزایی زبان دیده بود) دعوای خود را در محضر قاضی و با حضور مدعی علیه اقامه می‌کرده. اگر طرفین به‌صالحه رضا نمی‌دادند قاضی از مدعی علیه می‌پرسید که آیا ادعای مدعی را به‌حق می‌داند یا نه. مدعی علیه می‌توانست ازشه راه درآید. بدین شرح: یا ادعا را صحیح بدانند، یا منکر آن شود و با خاموش بماند، یعنی از پاسخگویی امتناع ورزد. اگر مدعی علیه افراد به‌صحت ادعای کرده که دعوی به‌صالحه پابانی یافت. وقاضی مدعی علیه را مجبور می‌کرد که موجب رضای خاطر مدعی را فراهم آورد و اگر موضوع دعوی جزایی بوده حکم صادر می‌کرد.

چنانچه مدعی علیه صحت ادعا و یا اتهام را انکار می‌نمود، مدعی می‌بایست شهود خویش را معرفی کند، اگر شهود در محکمه حاضر نمی‌شدند رسیدگی به‌دعوی به‌تعمین می‌افتاد ولی علی‌الرسم این تعمین پیش ازسه روز نبوده. اگر شهود شایسته اعتماد تشخیص

داده شده و گواهیهای ایشان موافق یکدیگر می‌بود، قاضی به نفع مدعی (با شخص زبان دیده) حکم صادر می‌کرد. چنانچه شهود پس از احضار ثانوی در محکمه حضور نمی‌یافتند و یا اصلاً شهردی در بیان نبوده و یا اینکه عدهٔ ایشان در حد قانونی نبوده، به مدعی علیه تکلیف می‌شد که به حقانیت خود سوگند یاد کند. اگر مدعی علیه سوگند را طبق دستور مقرر یاد می‌کرد، قاضی از ارضای مدعی در مورد دعوایش استکاف می‌ورزید. سوگند مدعی علیه در مورد امور مدنی و حقوقی و دزدی و زبان‌عضوی و غیره موجب برائت وی می‌گردید. در دیگر امور جزایی علی‌الرسم سوگند ضرورت نداشت و هینکه موضوع اتهام ثابت نشده بوده خود باعث اعلام برائت مدعی علیه می‌گردید، بدون آنکه وی سوگندی یاد کرده باشد. اگر مدعی علیه سکوت اختیار می‌کرد، قاضی می‌کوشید تا او را به پاسخ‌گفتن وادار کند. چنانکه پیش‌گفته‌ام اعمال شکجه یا فشار و اعمال زور را از طرف محکمه منع کرده است. بدین سبب قاضی می‌کوشید تا مدعی علیه را به سخن‌گفتن و جواب دادن وادار کند. و چنانچه وی در سکوت لجاج می‌ورزید این خود دلیل عدم حقانیت وی شمرده می‌شد. تجدد نظر در حکم قاضی جایز نبوده.

شغل قاضی به امر قضاوت محدود نبوده. قاضی جانشین مأمور ثبت اسناد (که در اسلام وجود نداشت [۱۸۲]) نیز بوده است و وصیت‌نامه‌ها و قبایله‌ها و قرار دادها و عقدنامه‌های ازدواج و عقود خرید و فروش و تقسیم نامه‌های اموال موروثی و دیگر اسناد را به وسیله سپهر کردن آنها به مهر خویش تصدیق می‌کرده. قاضی قیومت یتیمان و کودکان سرراهی و غیره را به عهده داشته و با قیبهایی برای ایشان معین می‌کرده. و مراقب بوده که احکام صادره در امور حقوقی و جزایی، به یاری مأموران تابع وی به موقع اجرا گذاشته شود.

در شهرهای قرون وسطایی اسلامی، و به ویژه در بلاد ایران، به موازات محکمه شرع مؤسسه دیگری وجود داشته تا احکام دینی و اخلاقی اسلامی از طرف اهالی نقض نشود و در این باره مراقبت بنفول دارد. این مؤسسه «حبه» بوده. این اصطلاح حتی در زمان خلفا به معنی و مفهوم نظارت بر اخلاقیات و زندگی اجتماعی از نظرگاه احکام شریعت، به کار می‌رفته. و چون در بلاد شرقی قرون وسطایی زندگی اجتماعی در پیرامون بازارها متمرکز بوده،^۱ «حبه» نیز به صورت نظارت بر اخلاقیات و بازارها درآمد. در هر شهر مأموری هالبرته و مختصرص به نام «محتسب» در رأس اداره «حبه» قرار داشته. وی از میان طبقهٔ قههان معین می‌شد. خلعت او وظیفه‌ای دینی محسوب می‌گشت و در شهرهای قروالی ایران «محتسب» یکی از شریفترین مقامات بوده و در ردیف اشراف شهری از قبیل رئیس و قاضی و امامان مساجد جامع و

۱- مفهوم بازار شامل همهٔ شبکهٔ بازرگانی شهر با کاروانسراها و دکهای دلالان و سران و دلالان و کارگاههای پشم‌توران و غیره بود.

نقیب‌السادات‌ها (بزرگ بازمان‌گان ییاسر) و غیره قرار داشته.

«محبب» مراقب بود که اهل شهر در رفتن به مساجد تاسع نورزند و مؤذنان به‌موقع اذان‌گویند و مؤمنان را به نماز خوانند و هیچ‌کس در ساء رمضان علناً دوزخ نخورد. محبب مواظب بود که زنان در کوچه و بازار بی‌حجاب ظاهر نشوند و با مردان سخن‌نگویند (مگر با سوداگران و پیشووان و آن‌هم بر سرخريد يا سفارش کالا). محبب مراقب گرمای‌ها و امکان اجتماع مردم بود. وی ستن، قماربازان و متانان به‌مواد مخدوه (بنگ‌کشان پاحتیش‌کشان و از آغاز قرن هفتم هجری تر باک‌کشان) با بازداشتی کرده و زنان روسی^۱ و ملوطلان حرف‌های و خباگران کوچه و بازار و عزاداران حرف‌های و غیره را تعقیب می‌نمود. محبب به‌ویژه با غساری و مستی باچد وافر مبارزه می‌کرده.

محبب به‌اتفاق دستیاران خویش- غیرگان و «عریضان» (۱۸۴) (و «رفه» به‌معنی (شخص) «مطلع») و خط‌نگران - مرتباً به بازارها و کوچه‌های پیشووان سر می‌زده و نظارت می - کرده . او حق نداشت قیمت اجناس بازار را معین کند و با اینکه بازرگانان را مجبور کند که کالاهای خویش را به‌بهای معینی بفروشند. ولی صحت اوزن و مقادیر را رسیدگی می‌کرده و مراقب بوده که فروشندگان در کالاهای خود تقلب نکنند . در قرون وسطی این گونه تقلبها غالباً صورت می‌گرفته مثلاً شیرفروشان در شیر آب می‌ریختند ، مشک فروشان مشک‌تقلی می - فروختند و ... فعلاً محبب نمی‌بایست اجازه دهد که بازرگانان و کسبه با بدگان و چارپایان خویش رفتاری بی‌رحمانه داشته باشند . مجازات‌هایی که محبب معمول می‌داشت جزء گروه «تمزیر» یعنی تنبیها ت اصلاحی (تادیبی) بوده . مقرران را با تازیانه تنیه می‌کردند و پا کلاه رسوایی (طرطور) بر سرش می‌نهادند و وارونه بر خروش می‌نشانند و در کوی و برزن می‌گردانند و غیره.

«محبب» حق‌ورود و تفتیش خانه‌ها را نداشت، ولی علامه این ممنوعیت را می‌شکست. در متون و منابع مولودی آمده که محببان با عیال و اتباع خویش اگر به‌خانهای بدگمان می‌شدند که مردان با زنان باط عیش و سرور بر پا کرده‌اند به‌زور وارد آن‌خانه شده، سردایها را تفتیش کرده، محتوی کوزه‌های شراب را بر زمین ریخته، مقدران را مجازات می‌کردند. برخی محببان جلدی حتی بدین منظور وارد کاخهای سلاطین می‌شدند . الخ یک پسر سلطان شاهرخ تیموری (شرفی به‌سال ۸۵۳ هـ) که پاینده قواعد شریعت نبوده دوزی بزمی (باشراب) در کاخ ییلاقی خویش نزدیک سرقت بر پا کرده بوده. سید عاشق نام محبب وارد آن مجلس بزم شد و به‌الخ یک گفت: «تو دین محمدی را نامود کرده رسوم کفار معمول کرده‌ای؟»

۱- شریعت فعلاً در عهدا منع کرده ولی در سراسر دوران قرون وسطی عصر جدید فعلاً در عهدا وجود داشته.

الخ يك دې پاسخش گفت: «تر به خاطر اصل و تبارت (که از سادات است و از لحاظ فقه [علم شریعت]) کسب افتخار نمودهای و به پیری رسیدهای، و مسلماً می‌خواهی دوجه شهادت در راه دین را هم درک کنی و بدین سبب سخنان خشن می‌گویی، ولی من میل تو را مجبوری نمی‌دانم»^۱. باری دیگر همان محنت (یعنی سید عاشق، به یزم شیخ الاسلام، در سمرقند، - که زنان مغنیه نیز بدان مجلس عیش دعوت شده بودند) وارد شد و صاحب خانه را به زبانی توهین آمیز ملامت کرد که: «ای شیخ الاسلام بی‌اسلام، کدام مقب مجاز ساخته که زنان و مردان یکجا گرد آیند و به‌خفا بپردازند؟»^۲

از آنجایی که دولت اسلامی- دولتی که از نظر فقه می‌بایست حکومتی روحانی و مبتنی بر قوانین شریعت باشد - در واقع، از زمان امویان به یک حکومت سنیّه غیر روحانی بدل شده بود، محکمه شرع نمی‌توانست آنچنانکه باید و شاید موجبات رضای خاطر سلاطین سنیّه را فراهم آورد. لافیان غالباً استقلال نشان می‌دادند و در رسیدگی به امور قضایی ناطاعات مقامات غیر روحانی و فشار آنان سر باز می‌زدند. خستگن این نکته ضروری است که قاضی نمی‌توانست اقامه دعوی کند و مجرم یا مقنون را بازداشت نماید (حتی يك قاتل مسلم را) مگر اینکه از طرف شخص زبان دبه و یا کسان او شکایتی شده باشد همچنانکه نمی‌توانست به‌وسیله شکجه از منم اقرار بگیرد.

در این میان بر اثر رونق و ترقی شهرهای قرون وسطایی در قلمرو خلافت و به‌ویژه ایران، متقاض ساختن قشهرهای پایین مردم شهری برای مقامات قنودالی هر آن دشوارتر می‌شد. در شهرهای بزرگ عده کثیری ولسگرد (لومین پروتاربا) پیدا شده بود. و قبرین بسیار نیز وجود داشتند. اینان از خود صف و اتحادیه داشتند که ساسان، ساسیان یا ساسانیان ناسبه می‌شد (فارسی است) و از خویشان لهجملی حرفهای یا وژادگون (لوتره یا زبان زرگری) داشتند. همه این افراد به‌اتفاق «پهلوانان» (کشتی‌گیران) و پیشوران یا محترفه (بخصوص آنان که اسلحه می‌ساختند و یا به‌استعمال سلاح حادث داشتند)، در اصناف (مفرد آن «صنف») پیشوران، سازمان یافته بودند. همه اینان یکجا عنصر ناپااحت و غالباً نافرمانی را تشکیل می‌دادند. شرکت کنندگان در فیهامهای ضد قنودالی از میان این افراد بر خاسته. در شهرها عده کثیری عناصر مجرم حرفهای نیز وجود داشت. و سرانجام باید گفت که در شهرهای ایران از قرن اول تا ششم هجری، شمار بسیاری از پیروان دیگر لادمان از قیل زرتشتی و یهودی و مسیحی که امور ایشان در محاکم شرع قایل رسیدگی نبوده زندگی

۱- رجوع شود به: د. د. یار نولد «الیهیک و زمان آن» ص ۱۰۴ حاصیة (حاصیة ۲) به‌منابع و مآخذ انابه شده است. ۲- حاصیة، ص ۱۱۴ (با اناره به: خواصیر «حبیب‌السیر» مجلد ۲، ایران ص ۲۶۶).

می کردند.

مراتب پیش گفته حتی در دوران عبدالملک خلیفه اموی (از ۶۶۰ تا ۸۷ هـ. حکومت کرد) خلفا را برانگیخت تا در شهرها بخشی از اسود و مشاغل قضایی را به مقامات لشکری و انتظامی محول دارند. در زمان عباسیان نیروی لشکری و انتظامی خلافت در شهرها که «شرطه» (جمع آن «شرطه») نامیده می شد تشکیل شد. شرطه در واقع دستجات نگهبانان خلیفه بودند (وزان پس در عهد دیگر دودمانها - سامانیان و آل بویه و غزنویان و غیره - نیز ایشان همین وظیفه را عهده دار بودند) که در شهرها مقام داشتند و خدمت پلیسی و انتظامی به مهمانان محول شده بود. رئیس این دسته «صاحب الشرطه» نامیده می شد. «صاحب الشرطه» می توانست بدون اینکه شکایتی از طرف زبان دیدگان شده باشد هر شخصی را که مظنون مجرمی باشد بازداشت و شکجه کند. او می توانست به اربکار خود رسیدگی و تحقیقات و استطاق را با استفاده از گزارشهای عمال مخفی خویش که «منهبانه» (عربی-فارسی) نامیده می شدند، و در میان طبقات مختلفه اهالی استخدام می شدند، بعمل آورد و از شهرد و از آنجمله از گولهای که مورد قبول محاکم شرع نبوده یعنی اهل ذمه و ستان و متادان به مواد مخدره و کسانی که به میخانهها و قمارخانهها یا کسانی که به محیط مجرمان آمد و شد داشتند، پرسش و بازجویی کند. زیرا که گاه همین کسان اطلاعات پربهایی در جریان تحقیق جرمهای غیر مکشوف می توانستند داد. «صاحب الشرطه» در اسود سیاسی مثلا کارهای مربوط به آشوبها و قیامها و همچنین مسائل جزایی و جنایی (قتل، تجاوز به ناموس، آدم دزدی، راهزنی و غیره) رسیدگی می کرده.

«صاحب الشرطه» پس از خاتمه تحقیقات و کشف مجرم می توانست حکم صادر کند حتی حکم اعدام. باید گفته شود که صاحب الشرطه انواع سباستهای بیرحمانهای را که در قوانین شریعت پیش بینی و تأیید نشده بوده به کار می بست، مثل: بوسه کندن، شمع آجین کردن، خرد کردن استخوانها و غیره. رسیدگی به امور حقوقی مدنی و خانوادگی کماکان منحصر آ در حیطه صلاحیت قاضیان بوده. در ایران از قرن هفتم تا نهم هجری کارآمدی که از لحاظ شغل و مقام با صاحب الشرطه دوران خلافت برابر بوده، «دروغه» (ملولی)^۱ و در زمان صفویان «دیوان-بگی» (فارسی-ترکی) خوانده می شده.

بدین طریق هم از پایان قرن اول هجری تا پایان دوران قنودالبیسم، در دولتهای مسلمان، محکمه غیر روحانی لشکری و انتظامی، به موازات محاکم شرع قاضیان وجود داشته و اسود را بر طبق فرامین و آیین نامه های («قانون نامه»، کلمه پسونانی -

۱- بعدها در ایران و سرزمینهای محاصره آنه اصطلاح «دایره» منتهای دیگری کسب کرد که شرح آن در اینجا موضوع ندارد.

عربی - فارسی) صادره از طرف سلاطین و همچنین رسوم محلی و یا مساویین حقوقی فیابل
 صحرانشین - «عرف و عادت» - رسیدگی می کرده، در محاکمات لشکری و انتظامی انبیر-
 الذکر خودکامگی و بیرحمی به مراتب پیش از محاکم شرعی وجود داشته.
 دوگانگی سازمان محاکم با ویژگی روحانی و سیاسی دولت فتووالی اسلامی - که
 نظراً حکومتی روحانی ولی در واقع غیرروحانی بوده - مطابقت داشته است.



دو احای مذهبی در اسلام در فرهای دوم و سوم هجری (مرجیان، قدربان، متزلیان)

در اسلام نیز - مانند مسیحیت - بخش الهیات آن [علم کلام]، بمعنی اخص، مدتهای ظهور دین نکوبین (۱۸۴) یافت. چنانکه پیش گفتیم (به فصل دوم رجوع شود) در دوران مقدم اسلامی بیشتر به مسائل حقوبی و نشریات ظاهری توجه می شده. قبلا گفته شد که در صدر اسلام حداقل و تفاوتی میان الهیات و حقوق وجود نداشت و طهای دین و الهیات در عین حال و پیش از هر چیزی قانون شناسی نیز بوده اند و مسائل حقوبی را در درجه اول اهمیت فرار می داده اند. با این وصف در آستانه قرن هفتم و هشتم میلادی (اول و دوم هجری) میان مسلمانان، محافل و مکانی پدید آمد که در مسائل مربوط به نگاه و تقدیر و آزادی اراده و طبیعت و صفات باری تعالی بحث می کردند. آکادمیبن و . و . سارنولد چنین می گوید: «در اسلام، از نخستین فرهای موجودیت آن، همان مباحثاتی که در مسیحیت بر سر خلائوند و روابط او با آدمی در گرفته بوده پدید آمد. و گذشته از تأثیر مستقیمی که الهیات مسیحی در اسلام داشته، این پدیده را باید چنین نوجه کرد که هر دو یکیش در شرایط واحدی قرار داشته اند»^۱.

در آن زمان، میان مسلمانان این نظر مکون گشت که نگاه بر دو قسم است: گناهان بزرگ با کبیره (که بزرگترین آنها، نداشتن ایمان است) و گناهان کوچک با صغیره. و در نتیجه بحث در گرفت: آیا شخصی را که مرتکب گناه کبیره شده باشد می توان مسلمان دانست یا نه. خوارج می گفتند که چنین شخصی دیگر مسلمان نیست و باید در شمار کفار شمرده شود. اما مرجیان (مرجه) که مخالف ایشان بودند اظهار می داشتند که ایمان به دین اسلام هر عمل بدی را می پوشاند و حتی کسی که مرتکب گناه کبیره شده، اگر فقط با یکی ایمان خویش را حفظ کرده باشد مسلمان

باقی می ماند و در آن جهان به عقاب جاودان محکوم نخواهد گشت.

در آن زمان این بحث و دعوی واجد اهمیت سیاسی بوده و اینک سبب آن: خوارج دودمان اموی را خطای واقعی نمی شردند و غاصب و ظالمشان محسوب می داشتند و چنین استدلال می کردند که امویان مرتکب گناه کبیره شده اند. و این کبیره عبارت از آن بود که اولاً در داخل جامعه اسلامی جنگ خانگی برپا داشته بودند (اولین جنگ خانگی از ۴۳۶ تا ۴۶۱) و بنا به عقیده ای که در آن زمان به حد شیاع رسیده و رواج یافته بود، همه خطای دودمان مزبور مسلمانانی دروغین بوده و ضرورت سیاسی ایشان را به قبول اسلام واداشته بوده نه ایمان و عقیده. خوارج اظهار می داشتند که خلیفه چون مرتکب گناه کبیره شده، نه تنها خلیفه نیست بلکه از جرگه مسلمانان نیز خارج است و باید علیه او جهاد کرد، همچنانکه بر ضد هر فرمانفرمای «کافری» جهاد لازم است. این افکار و تبلیغات منبای عقیدتی قیام علیه حکومت امویان بوده. لذا مرجبان برخلاف، می گفتند که چون شخص مسلمان حتی در صورت ارتکاب گناه کبیره نیز مسلمان است پس نباید از خلیفه گناهکار نیز اطاعت کرد. مرجبان بدین طریق به هواداری امویان برخاسته بودند.

موضوع تقدیر نیز با این دعوی رابطه نزدیک داشته. پس از سال اول هجرت، در جامعه اسلامی مدینه، عقیده راسخی پیدا شد که بر سوره های مدینه قرآن مبتنی بوده، تأثیر بسزایی بر زندگی و احوال هر فرد آدمی را بخواند از پیش معین کرده. کلمه «قدر» (هرمی) در آغاز به مفهوم «قدرت» و معنی «قدرت بخوانند» در احوال هر عملی بوده. از اینجا «قدر» را بمعنی «تقدیر» درک کردند، یعنی خدا آفریننده آدمیان است با همه اندیشه ها و احوال ایشان. ولی قرآن در این حال مسئولیت گناهان و افعال بد مؤمنان را به عهده خود ایشان دانسته و تهدید کرده که در زندگی آن جهانی به خاطر آن گناهها مجازات خواهند شد..

اصل تقدیر عملاً سلاح عقیدتی مناسبی برای «جهاد» بوده. به جنگاور مسلمان تلقین می شده که در یکار می تواند با هر خطری روبه رو شود و اگر تقدیر بر آن قرار نگرفته باشد که در آن روز هلاک شود، زنده خواهد ماند و اگر مقتدر چنین باشد که ببرد بهر صورت، اگر در خانه هم بماند، خواهد مرد. اصل تقدیر عملاً منجر به اعتقاد به عقاب و قدر با فانیسم می شده و بیایکی و جسارت را در دل های مبارزان راه دین برمی انگیزته است. این اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده زیرا احقانیت و قدرت نخستین دولت هر می و حکومت جانشینان با خطا ناهم بخواند قبلاً مقتدر و معین کرده بود. بدین سبب بود که خطا و امویان چنان سرسختانه اصل تقدیر را گرفتار نمی کردند.

البته در آن محیط با تنبیه بدوی که تکوین دین اسلام در مدینه، و به طور کلی هر پستان صورت گرفته بود تفاضات دینی اصل تقدیر - تفاضاتی که پیشتر به آن اشاره کردیم - درک

نمی‌شده و در آنجا بحث و دعوی بر سر موضوع تقدیر محال و یعنی بوده. ولی به محض آنکه اسلام در کشورهای نوگشودهٔ اعراب که دارای فرهنگی باستانی بودند رواج یافت، یعنی به سرزمینهای ایران و روم باستانی با دوم هلنی (دوم یونانی) رخنه کرد. اصل تقدیر عهد کثیری را آشفته ساخت و می‌پرسیدند چگونه آدمی می‌تواند مسئول افعال خویش باشد و حال آنکه افعال مزبور بالا داده از وی صادر نشده‌است؟ و چگونه اعمال بد آدمیان را بعلل حضرت باری تعالی مقدر ساخته، و حال آنکه خداوند نمی‌تواند متشابهی باشد؟ (۱۸۵).

در مصر و سوره و عراق و ایران میان مسلمانان در پیرامون موضوع تقدیر و آزادی اراده بحث و دعوی در گرفت. ظاهراً بحثهای مشابهی که در محیط مسیحیان در همین سده درگیر شده بوده، در این مورد، بی‌تأثیر نبوده‌است. در عالم مسیحیت نیز عده‌ای طرفدار اصل تقدیر (قدیس آگوستینوس، متوفی به سال ۴۳۰م) و جمعی هواخواه آزادی اراده (یسوحنای دمشق، قرن هشتم میلادی) بودند. ولی هیچ‌یک از عقاید ایشان حکمفرمایی مطلق نداشت و بصورت اصل مطلق (یا «دگم») شناخته نشد و هر دو عقیده در عالم مسیحیت متوازن و وجود داشتند. در میان مسیحیان غربی در عهد اصلاحات با فرم دینی (قرن شانزدهم میلادی) پروتستانها و پیرویه کالوینها، از اصل تقدیر دفاع می‌کردند. کالوینها نمائندهٔ معتقدات پروتستانی در دوران «اندرخت ابتدایی» بودند و اصل تقدیر در دست ایشان و در عهد آغاز سرمایه داری بین قانون اقتصادی رقابت بوده‌است بصورت تعلیمات دینی. ولی اصل لاتتیر تقدیر چنین تعینی را حفظ در دورهٔ پیدایش مناسبات سرمایه‌داری در اروپا کسب کرد. چنانکه گفتیم در محیط اسلامی لعبت و معنی اجتماعهای آن به نحوی دیگر بوده. باین معنی که حاصل مزبور همچون بنای عبودیتی حفاظت قنوت خلافت به کار بسته می‌شده.

دهکده تقدیر و آزادی اراده در محیط اسلامی بحثهای سخنی را در طی قرنهای دوم و سوم هجری برانگیخت. مکب مرجان این بحث را بعقد هیچ یک از دو عقیدهٔ پیش گفته حل نمی‌کرد. طرفداران اصل تقدیر مطلق به نام «جبریه» (از کلمهٔ عربی «جبر» به معنی مبرور) بودند. ایشان می‌گفتند که چون خداوند هر فرد آدمی را با سیرت و نیروها و استعدادها و افعال و افعال آیندهٔ وی یکجا و در بست آفریده، پس ارادهٔ آدمی بهیچ وجه آزاد نیست و او (فرد آدمی) حتی کوچکترین تأثیری در افعال خویش و طریق زندگی خود نمی‌تواند داشته باشد. ایشان غلات مسیحیون یا در مبسثهای افراطی بودند (۱۸۶).

پیروان مکب دیگری که ظاهراً قبل از سال ۸۸۰ پدید آمده بوده می‌گفتند که ارادهٔ آدمی آزاد است. طرفداران این مکب به لقب «قدریه» یا قدریان موسوم گردیدند. قدریه می‌گفتند که

۱- ظاهراً در این مورد کلمهٔ «قدر» معنی «قدرت» آدمی در افعال و افعال خویش» یا «بصارت دیگر» آزادی اراده» درک می‌شده.

خداوند را می‌تواند مخیله فقط عادل متصور ساخت و نمی‌توان تصور کرد که حضرت باری تعالی فاعل صفت «عادل» باشد. می‌گفتند: پس اگر خداوند عادل است نمی‌تواند مرکب افعال بشود و متناهی و متناهی واقع گردد. بالتبعه افعال بآدیان و بطور کلی پسندید روی زمین (یعناتنی اجناسی، انواع تجاوز و زورگویی، فریب و دورویی و گناه و جنایت) از خداوند ناشی نمی‌شود، زیرا که چنین تصویری مخالف اندیشهٔ عدالت خداوند است. از دیگر سو، می‌گفتند که تصور آنکه خداوند آدیان را قبلاً با افعال معنی و از آن جمله افعال بدخلق کند و بعد ایشان را در آن جهان مسئول آن افعال بد بداند و مجازات کند، غلط و محال است. قلدیه می‌گفتند که چون خداوند واجد صفت آزادی اراده است باید آدیان را هم با همان صفت خلق کرده باشد.

از این مقدمه، که اراده آزاد است، اصل مسئولیت آدمی به خاطر گناهان ارتکابی خویش نیز ناشی می‌شود. این عقیده از لحاظ منطقی پیگیرتر از اصل تقدیر بوده. ولی اصل لایتنیر (دگم) تقدیر از لحاظ جنگهای کثرت‌گنا بانهایی که خلافت عربی در آن دوران می‌کرده سلاح عقیدتی سودمندی بود، است. از دیگر سو اصل لایتنیر (دگم) تقدیر مستلزم اطاعت کور کورانه از خطای اموی بوده؛ به این معنی که چرنهٔ افعال و وقایع تاریخی را خداوند باری تعالی قبلاً پیش‌بینی و معین کرده، پس حکومت امویان نیز از پیش مقدور و معین شده و در برابر آن حکومت مقاومت نباید کرد. بدین سبب طرفداران مکتب جبریه هر خواه و وفادار امویان شمرده می‌شدند. برعکس قلدیه و پیروان برخی از فرق شیعه در نهضت ضد اموی شرکت می‌جستند. محتملاً در همان‌زمان حدیث دروغی که به پیامبر نسبت داده شده و ضمن آن گفته می‌شود که قلدیه مجوسند و حدیث دیگری که می‌گوید قلدیه دشمن خداوند جعل شد. بدیهی است که این احادیث بعد از قرن دوم هجری، ساخته شده‌اند.

مخالفان قلدیه می‌گوشتند تا نظر ایشان را با استدلال زیر رد کنند: چون قلدیه آدمی را در ارتکاب، یا عدم ارتکاب فلان یا بهمان عمل آزاد و مختار می‌دانند پس، به عقیدهٔ ایشان، آدمی آفرینندهٔ کردارهای خویش یا «خالق الافعال» است. و چون چنین باشد، پس قلدیه در کنار خداوند - آفریدگار و آفرینندهٔ دیگری را قرار می‌دهند که آدمی با گونهای و خطای دومه است. و بنابراین مخالفان قلدیه ایشان را زرتشتی و مجوس یعنی قائل به تئوت یا مشرک می‌خواندند. باید گفت که چون مبانی اسلام اصل لایتنیر و مطلق توحید است، هر بحث و دعوائی که میان علمای مسلمان در می‌گرفت طرفین مخالف علی‌الرسم می‌گوشتند تا طرف دیگر را به «شُرک» منهدم کنند. قلدیه علیه این اتهام اعتراض کرده می‌گفتند که خداوند آدمی را با ارادهٔ آزاد خلق کرده، و بدین سبب آدمی در افعال خویش مختار است نه معصاق آن افعال.

تعالیم قدیمه را بمنحاکب معتزله بسط داده و مفصل تر و مستدل تر ساختند. قدیمه انطاکیه با معتزله توأم شدند و لقب قدیمه بمعترزله نیز داده شد.

بنا بهروایات اسلامی مکب معتزله از محفل حسن البصری (۲۲ - ۱۱۰ هـ) ریشه می گیرد. و اصل بن خطا شاگرد حسن بصری بوده و با شاگرد دیگر وی به نام عمرو بن عبید از استاد خویش کثاوه گرفت (اعتزال) و مکبی از خویش بنا نهاد. و هواخواهان وی معتزله لقب یافتند (کثه عربی «المعتزله» از «اعتزال» و «از جایی بیرون شدن» دور شدن، جدا شدن - بابخشم از «عزل» بنا بر این «معتزله» بمعنی «جدا شده» بمعنی «با بمعنی بهتر» گوشه گرفته گان» است).

و اصل بن خطا و عمرو طرفدار اصل آزادی اراده بودند. بهروایی شخص حسن بصری نیز در اعتقاد به اصل مزبور شرکت ایشان بوده. ولی هر دو شاگرد یاد شده در مسائل دیگر با وی اختلاف داشتند. در محفل حسن بصری بحث در گرفته بود که آیا فرد مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شده باشد چه حالی خواهد داشت و آیا می تواند او را مؤمن به دین اسلام شمرد یا نه؟ حسن بصری علیه عقیده مرجان که می گفتند مسلمان مرتکب کبیره همچنان مسلمان باقی می ماند، و بر ضد نظر خوارج که چنین مسلمانی «کافر» خواهد بود، عقیده ثانی اظهار داشت به شرح زیر: کسی که مرتکب گناه کبیره شده باشد، منافق (دو روی) است. موضوع اختلاف و اصل بن خطا و عمرو بن عبید با حسن بصری نیز همین مسئله بوده. ایشان می گفتند، شخص مسلمان چون مرتکب گناه کبیره شد دیگر مؤمن نیست ولی کافر هم نخواهد بود و بناین این دو حالت قرار دادند. در عربی این وضع را «منزله بین المثلین» گفتند.

این بحث که در بادی نظر کاملاً خشک و بی موضوع به نظر می رسد، در آن زمان دارای اهمیت سیاسی بوده. و برای شیوه پیش گفته معتزله تفسیر دیگری نیز قائل بودند، به این معنی که اگر بحثی و دعوایی در میان مسلمانان در گیرد و معلوم نباشد که حق با کیست (مثلاً در مورد مبارزه خلیفه چهارم علی (ع) با ساسانی، ام المؤمنین، و طلحه و زبیر و یا مبارزه وی با امویان) مؤمنان باید بی طرفی پیش کنند (۱۸۷).

از مثال فوق نیک مشهود است که مطالعه معتقدات دینی قرون وسطی، هر قدمی در نظر ملال آور و محجر آید - چون در عهد خود در زندگی اجتماعی واجد اهمیت بوده - از لحاظ مورخان روزگار ما واجد اهمیت است.

اختلاف واصل و عمرو با حسن بصری و دیگر علما هنوز چندین بزرگ نبوده ولی اختلافات بعدها افزایش و شلخت یافت. و وقته رفته معتزله از خود الهیات کاملی پدید آوردند.

معتزله نمایندۀ مکتب الهیات عقلی (راسیونالیست) بودند. گر چه برخی از علمای مذهب «در حق» نیز کوشیدند که استنتاجهای عقلی را به کار بندند، ولی این عمل ایشان محدود و منحصر به مسائل حقوقی بوده. معتزله نخستین مکتب الهیات اسلامی بودند که نه فقط به میزان بالنسبه و بعضی اسلوب توجیه و توضیح مسائل دینی را به پاری استنتاجات عقلی و منطقی به کار بستند، بلکه تا حدی از فلاسفه باستانی یونان نیز متأثر بوده‌اند.

در نیمۀ دوم قرن دوم و سراسر قرن سوم هجری (دوران حکومت خلفه منصور و جانشینان وی) در قلمرو خلافت تألیفات بسیار ترجمه شد. ترجمه از زبان یونانی به عمل می‌آمد و لسی برگرداندن آثار عادتاً مستقیماً به عربی صورت نمی‌گرفت، بلکه از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی ترجمه می‌شد. تألیفات مورد ترجمه عبارت بودند از کتب راجع به علوم دقیقه (هیئت، ریاضیات، طب و غیره) و منطق و فلسفه. مسیحیان سریانی در کار ترجمه نقش برجستۀ ایفا می‌کردند. در آن زمان در میان محافل ثنودالی تحصیل کرده عربی، آنچه در دوران مزبور «نوترین» و یا «آخرین» اسلوب می‌گفتند، انتشار یافت. این اسلوب عبارت بود از به کار بستن شیوه‌های منطق و فلسفه یونانی و اصطلاحات فلسفی و کوشش در اتکا به استنتاجات فلسفی. «نوترین» اسلوب را نخست معتزله در الهیات به کار بستند. علمای معتزله قرن سوم هجری و به خصوص ادیب جامع جاحظ (متوفی به سال ۲۵۶ هـ) درس نود سالگی) - تعالیم معتزله را به صورت ملون و منتظمی در آوردند.

چنانکه گنجیم مکتب معتزله مکتب الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بوده، یعنی می‌کوشیده تا به عقل و فلسفه تکیه کند. معتزله حتی اصل آنومیستیک را پذیرفتند و گفتند زمان و مکان نتیجه ترکیب ذراتند. معتزله مکتب عقلی بوده و هر گونه اعتقاد پیشین (عرفانی) و عقیده به جهان مافوق طبیعت را یعنی امکان شناخت باری تعالی را از طریق اشراق و باحس باطنی و الهام و قلب و امکان دست یافتن آدمی را - به واسطه - به محضاند و رد می‌کردند. معتزله متابعت کورکورانه از ظاهر احادیث را (که حنبلیان و ظاهریان و جز آنان بدان گرایش داشت) رد می‌کردند و گرچه قرآن را منبع و منشأ حقیقت دینی اعلام می‌کردند، ولی تعبیر آزادانه و ابهامی آیات قرآن را جایز می‌شمردند و معنی باطنی و مخفی برای آن جستجو می‌کردند. بدین سبب معتزله و پیروان دیگر جریانات عقلی اسلامی را غالباً «باطنیان» (۱۸۸) (و «باطنی» از کلمۀ عربی «باطن» به معنی «درون») می‌خواندند در مقابل «ظاهریان» یا متفقان به معنی ظاهری کلام خدا.

۱- ولی هیچ گرایشی نیست به ترجمۀ آثار نامران و سورهان یونانی به زبان عربی دهده می‌نمده. بهین سبب میران فرهنگ باستانی [یونانی] را اعراب و ایرانیان سلطان به معنی بسیار به جایبه درگ کردند.

باعث این مراتب اگر بنماییم که معتزله گونهای از آزاداندیشان و یا ناپسندگان جهانیست نوین علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطا رفتن را در مقابل ایمان و علم را در برابر دین علم نگردند و قرار ندادند. ایشان بروی هم از زمینه دین و توحید یعنی خدایی کمنشأ و آغاز و مرکز عالم کایات است دور نشدند (گرچه این اصل را - که شناخت خداوند برای آدمیان غیر مقدور است - اعلام کردند). و اگر معتزله از شیوه‌ها و اصطلاحات و مستاجات منطقی و فلسفه ارسطو استفاده کرده‌اند قطع بدان منظور بوده که مفردات اصلی دین اسلام و آنچه آنکه خود دین می‌کردند مستقل و استوار سازند. بنابراین شیوه عقلی بساواسیونالیزم معتزله به‌محدود معنی محدود بوده و منطقی و فلسفه، در آن، به خلعت الهیات درآمده بودند.

معتزله آفریتفه الهیات مبتنی بر مستاجات عقلی بوده و اساس لاینفیر (دغم) را به‌دست آورده‌اند. کوشیدند مبنای فلسفی برای آن بترانند - اساسی که در صدد اسلام وجود نداشته. ظهور این اساس مبتنی بر استاج عقلی در الهیات قرن سوم هجری به‌خودی خود نشانه تبدیل اسلام به یک دین فئودالی بوده (۱۸۸).

یکی از ویژگیهای ادیان جامعهای فئودالی همانا الهیات مبتنی بر اصول لاینفیر (دغم) و منکی بر استاجات عقلی است. ادیان جامعهای برده‌داری یا سالک قاعده اصول لاینفیر (دغم) است و مرکب از افسانه‌ها و تشریفات است (ادیان یونان باستان و روم قدیم چنین بوده) و یا اصول لاینفیری به‌صورت ابتدایی و غیر متقابل دارند (مثل زرتشتیگری در قس‌های اول سیلادی و مسیحیت تا قرن سوم میلادی...). علی‌القاعده اصول مدون لاینفیر و الهیات متکامل در عهد فئودالیزم تکوین می‌یابد. الهیات خشک و مبتنی بر استاج عقلی در قرون وسطی در عالم مسیحیت نیز تکوین یافت. موارد مشابهت الهیات مبتنی بر استاج عقلی - که در فلسفه نقطه انکایی می‌جست - در اسلام و مسیحیت فراوان است. و این مشابهت کمتر در اثر ریشه‌های مشترک و تأثیرات متقابل این دو دین و بیشتر نتیجه صفت مشترک جریان تبدیل و دیکش مزبور - مسیحیت و اسلام - به‌دین جوامع فئودال بوده. معتزله ناپسندگان بافرهنگ‌ترین و تحصیلکرده ترین بخش روشنفکران فئودال سرزمینهای خلافت، به‌ویژه در عراق و ایران قرن سوم هجری بوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به‌صفت متفاوت معتزله. ایشان خود معتقد بودند که نمایندگان از پنج عنصر پایه‌های خودشان «اصل» مرکب بوده‌است.

۱/ اصل توحید - یعنی اصل مربوط به آفریدگار. در زیر این کلمه دو نظر مختلف جمع شده بوده. یکی در تشیه - یعنی در تصور بر خداوند به‌صورت انسان، و دیگر موضوع خلقت قرآن معتزله جداً علیه تشیه یعنی تصور خطاوند به‌صورت انسان گونه (با آنرو پسو مودیزم) بوده‌اند. در صدد اسلام تشیه از ویژگیهای آن‌کیش بوده (۱۹۰)، (همچنانکه به‌طور کلی از

ویژگیهای ادیان دوران جامهٔ بردهکاری بوده). در قرآن از جلوسِ خفلوند بر تخت^۱ و روی^۲ و چشمان^۳ و دستهای او^۴ و غیره سخن رفته است. این گهتعا دلیلی بود برای اینکه افه را به صورت شبه انسان در مغبله تصور سازند. برخی از مفاهیم قبل و بعد از قرن سوم هجری مصرأ می‌خواستند که معنی ظاهری این جاهای قرآن در نظر گرفته شود (حبلیان و ظاهریان). عملی دیگر می‌گفتند که باید مسلمانان کورگورانه این جاها را باور کنند و دوددد تسوجه معنی آن بر نیابند (مالکیان). اما معتزله این کلمات را استعاره‌ای یش نمی‌دانستند.

معتزله می‌گفتند چون خدا روح [۱۹۱] است پس نمی‌توان صورت و صفات آدمی برایش لائل شد و صفاتی که مخلوق تصورات انسانی است، مانند نیرو و قوهٔ غضب و انتقام و قدوت و علم کامل و غیره، باو بست. معتزله عقیده داشتند که انساب این صفات به خفلوند مانند تصور جلوس او بر تخت به صورت انسانی، ساده لوحانه است، و اگر صفات مزبور را همچون جوهرهای ویژه‌ای بپذیریم به معنی آن خواهد بود که هر یک از آنها را خداگونه‌ای بشماریم و این خود شرک خواهد بود. بدین سبب معتزله با امکان سخن گفتن از صفات خداوند را رد می‌کردند و با (بعضی از ایشان، مثلا علاف و جیانی) امکان صفات را جایز دانسته و می‌گفتند که صفات مزبور با جوهر (ماهیت) خداوند یکی هستند و جزء لاینفک آنند.

سخن کوتاه کنیم، معتزله خداوند را همچون احدی پاک که با مفاهیم انسانی قابل تعریف نیست می‌شمردند. خداوند با مخلوقات خویش (آدیان) شبه نیست و برای ایشان قابل شناخت نمی‌باشد. معتزله می‌گفتند که او را (خدا) نه به پاری مشاهده می‌توان شناخت و نه به پاری عقل و نه به کمک قلب یعنی الهام و حس باطن و وحی و روحیت و غیر قابل تعریف و شناخت بودن، اینها تعالیم معتزله است دربارهٔ خداوند.

معتزله تعالیم مفاهیم اسلامی را در مورد جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن رد می‌کردند و چنین استدلال می‌نمودند: اگر قرآن از طرف خداوند خلق نشده بوده و از ازل مانند خداوند وجود داشته پس قرآن هم مانند خداوند ابدی و غیرمخلوق است. نتیجه چنین می‌شود که قرآن خود خداوند گونهٔ دومی است و این به عبارت دیگر شرک است - شرکی که در نظر مسلمانان سخت و حشمت انگیز بوده. معتزله می‌گفتند که ققط خداوند لایزال و غیرمخلوق است و چون نمی‌توان وجود خدایی دوم را به تصور آورد و اندیشید پس نتیجه این می‌شود که قرآن لایزال نیست و مخلوق. همان خدای واحد است. بدین سبب معتزله مسلمانان پیرو مفاهیم سنی را

۱- قرآن، سوره ۲۰ آیه ۴. ۲- الرحمن علی الرنی استوی و همچنین در جاهای دیگر قرآن. ۳- قرآن
سوره ۱۲، آیه ۱۰۹ سوره ۶ آیه ۵۲ و سوره ۱۸ آیه ۲۷. ۴- قرآن سوره ۵۴ آیه ۱۲.
۵- قرآن، سوره ۲۵ آیه ۶۹ و سوره ۲۸ آیه ۷۵ و سوره ۲۸ آیه ۱۰. ۶- به عبارت دیگر خدا را در
ذهن کسی این جای می‌توان دید * در حیات آخرت

«و بخدایی» می‌خواندند. معتزله از اصل مخلوق بودن قرآن استعجابی، که از لحاظ و لمبونا لیزم و با اصول عقلی ایشان اهمیت شایان داشت، به‌عمل می‌آوردند. به این معنی که اگر قرآن یکی از مخلوقهای اله است پس هر جا و آیه آن‌دانیاید و نشاید به معنی ظاهر و بدون داوری پذیرفت. راست است که معتزله قرآن را کتاب مقدس می‌شمردند، زیرا که خداوند آن را آفریده بود، ولی می‌گفتند که مرتبه فقهی قرآن مربوط به عقاید و مضمون کلی آن و اصول و اندیشه‌های ممکن در آن است نه هر حرف و واژه آن. همان‌گونه که پوست و مرکب و دیگر چیزهایی که آدمیان قرآن را بعد از آن نوشته‌اند فرارزدی و انسانی است، حروف و واژه‌های مزبور هم فرارزدی و انسانی هستند. بدین سبب معتزله به‌زعم خویش با حفظ اندیشه‌های اصلی قرآن، تلقی برخی از جاهای آن را به‌صورت ابهام و تفسیر آن‌جاها را از آن‌نظرگاه جایز دانسته می‌گوشیدند مفهوم باطنی «کلام‌الله» را مکتوف سازند.

۲/ اصل عقل - معتزله تعالیم مشترک مذهب اسلامی را درباره عدل خداوند پذیرفته و از آن اصل آزادی اراده را نتیجه گرفته، تقدیر را رد می‌کردند. در این زمینه تعالیم معتزله در واقع گسترش نظرهای فقهیه بوده - منتهی از لحاظ منطقی متدل‌تر و مدون‌تر. معتزله می‌گفتند که چون خداوند عادل است، می‌تواند قسط آنچه را موافق عدالت و عقل و صلاح است خلق کند. و بدین سبب خداوند نمی‌تواند منشأ بدی و ظلم و خاکی بدیهه و مظالم و افعال غیر عقلایی که آدمیان مرتکب می‌شوند باشد. و جایز نیست خداوند را از بلکسو خاکی انسانی بدون اراده آزاد بنماییم و بگوئیم که قبلاً نه تنها اعمال نیک بلکه افعال بد او را هم معین و مقدر ساخته و در همین حال و از دیگر سو معتقد گردیم که به‌خاطر همان افعال بدمجازانش کند. منشأ بدی، خداوند نیست بلکه اراده آزاد است که خداوند در اختیار همه مخلوقات خویش اعم از فرشتگان و ابلیس گنجاوده (طبق تعالیم یهود و مسیحیان و مسلمانان، ابلیس نخست یکی از فرشتگان بوده که از این اراده آزاد سوء استفاده کرده به‌خداوند خیانت کرد و دشمن او شد). آدمیان با استفاده از اراده آزاد که خداوند در نهاد ایشان به‌بوده‌اند مرتکب اعمال نیک و بد می‌شوند. معتزله می‌گفتند که بدین سبب بهشت و دوزخ پاداش عادلانه‌ای است که در مقابل افعالی که آدمیان در طی زندگی خویش مرتکب شده‌اند داده می‌شود. و اگر آدمی واجد آزادی اراده نمی‌بود و نمی‌توانست بین بد و خوب یکی را انتخاب کند، سبباً به نتیجه مسئولیت افعال خویش را نمی‌داشت. وجود بهشت و دوزخ خود ظلم بزرگی محسوب می‌شد. لازم به تذکر نیست که معتزله لهو هیات و نساء بهشت و عذاب دوزخ را به معنی ظاهری و مادی آنچنانکه مسلمانان صد اسلام درک می‌کردند، تلقی نمی‌نمودند. چنانکه گفتیم، در مورد آزادی اراده، معتزله پیرو فلدیه بوده‌اند و بدین سبب معتزله را فلدیه نیز می‌خوانند، یعنی کسانی که برای آدمی قدرت کامل قایلند قدرت حکمرمایی بر افعال

و اعمال خویش. اما مسلمانان سنی معتزله را در ضمن بحث و مشاجره مشرک می‌خواندند، زیرا که گویی ایشان آدمی را آفریننده مقتدر افعال خویش می‌دانند نه خدا را و بدین طریق وجود خدای واحد را انکار و خداپایان بسیار را اقرار می‌کنند (چون آفرینش افعال و اعمال انسانی را که صفت خدای است به آدمی منتقل کرده‌اند).

۳/ اصل وحد و وحد - یعنی اصل مکافات و پاداش افعال ایمن جهانی در جهان بعد از مرگ. ابن، اخلاق عملی است و تعالیمی است درباره گناهان صغیره و کبیره. طبق این تعالیم، مخلوق از طریق قرآن کسانی را که مرتکب گناهان صغیره شده‌اند نصیحت می‌کند و آنان را که به ارتکاب کبیره آلوده گشته‌اند تهدید می‌کند. ضمناً معتزله نشیه خلایق را به آفرینشجوی (یا آنروپرمودیزم) را در شمار گناهان کبیره می‌دانند.

۴/ اصل المتر لیز المتر نیز - درباره معنای این اصل قبلاً سخن گفته شد.

۵/ اصل امر بمعروف و نهی از منکر - مفهوم این اصطلاح قرآنی آن است که سرانجامه اسلامی (پادشاه اسلامی که بمعنان معنی است) باید دقیقاً به مسلمانان بگوید که چه اعمالی جزء وظایف ایشان است و کدام ممنوع. عملاً این اصل به امام (یعنی رئیس جامعه و دولت اسلامی) قدرت روحانی و غیر روحانی یا دینی و دنیایی نامحدودی عطا می‌کرده - البته در حدود حقوق اسلامی. معتزله این اصل را چنین تفسیر می‌کردند: امام - خلیفه حق دارد و حتی موظف است نه تنها به پاری زبان و دست، بلکه با شمشیر نیز اساس و ایمان را تحکیم بخشد و به عبارت دیگر باید دین را نه تنها با تبلیغ شفاهی و کتب استوار و برقرار کند بلکه به وسیله تعقیب همه مرتدین به این عمل ببادت ورزد. بدیهی است در این مورد معتزله معتقد بودند که کمالات ایشان باید بر حقوق و مقبول دولت زمان و برای کافه مسلمانان اجباری شناخته شود. از اینجاست که معتزله با وجود عقیده ایشان به استیلاجات عقلی (راسیونالیسم) طرفدار آزادی معتقدات دینی نبوده‌اند. اکنون می‌پردازیم به سرنوشت تاریخی معتزله و اینکه چه بر سر ایشان آمد. در دودانی که عباسیان علیه امویان نهضی برپا داشته بودند (ربع دوم قرن دوم هجری) معتزله گروهی از طرفداران بنی عباس را تشکیل می‌دادند. نخستین خطای عباسی، گرچه اصول معتزله را قبول نکردند ولی از تعقیب و اذعان ایشان نیز دست بازداشتند و این فرقه می‌توانستند تعالیم خویش را انتشار داده تبلیغ کنند، و به عطف پردازند و مکانی نخست در بصره و بعد در کوفه و همدان و

شیراز و نیشابور و دمشق و فسطاط (مصر) و بلاد اسپانیای عربی (اندلس) ایجاد نمایند. فعالیت وسیعی که در زمینه ترجمه از زبانهای یونانی و سریانی به عمل می آمده و انتشار فلسفه عهد باستان در سرزمینهای خلافت نیز به سود معتزله بوده، زیرا که در نتیجه مطالب جدیدی طرح شد که روحانیان و علمای پیشین مذهب سنی، قادر به پاسخ دادن به آنها نبودند. اما معتزله به پاسخ گویی به مطالب فوق پرداختند و فعالیت ادبی خویش را نه تنها در زمینه الهیات و حقوق، بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز توسعه دادند. مکاتب معتزله در بهر مد (سران حمله آن عبارت بودند از: ابو حذیل محمد الملاف متوفی به سال ۲۲۷ هـ، نظام متوفی در حدود سال ۲۳۱ هـ، و شاگرد او جاحظ متوفی به سال ۲۵۶ هـ که نه تنها همچون عالم به علم الهیات بلکه مانند دانشمندی که جامع علوم عصر خویش بوده نامدار است و به ویژه تألیف مهمی در حیوانشناسی دارد) و بغداد (جعفر بن باشر متوفی به سال ۲۳۲ هـ، جعفر بن حرب متوفی به سال ۲۳۶ هـ) شهرت بسزایی داشته، و تحصیل کرده ترین افراد جامعه فکری دین دوران خلافت را گرد آورده بودند.

در زمان مأمون هفتمین خلیفه عباسی (از ۱۹۸ تا ۲۱۸ حکومت کرد) منصف معتزله رسبت یافت و مذهب دولتی خلافت گشت. انگیزه مأمون در این اقدام علل سیاسی بوده. اکثر سنیان و بر روی هم اعراب، از استقرار مأمون، که برادر خویش امین را به پاری بزرگان ایرانی سرنگون و مقتول ساخته بود، ناراضی بودند. مأمون خواست به شیعیان مبالغه و تکیه کند^۱، ولی این امر با مقاومت و مخالفت شدید سنیان وحشی قیام مسلحانه در بغداد و دیگر نواحی عربی مواجه شد. بدین سبب مأمون با اجاد و روش خویش را به یکباره تغییر داد و اتحاد با شیعیان را برهم زد و به بغداد بازگشت (سال ۲۰۴ هـ)^۲.

مأمون می کوشید تا مذهبی واحد و اجباری برای همه مسلمانان مقرر سازد. این روش به ویژه بدان سبب ضرورت داشت که مخالفان سیاسی خلافت در زیر قافه دین اقدام می کردند و نهضت های خلق - که از نیمه دوم قرن اول هجری به بعد هرگز متوقف نشده بودند - در زیر لوای خوارج و با شیعیان و گاه هم خرم دینان وقوع می یافتند. خلیفه معتقد بود که برای فرونشاندن نهضت های مردم^۳ و پایان بخشیدن به مخالفت بخشی از بزرگان ثروتمند، استقرار مذهب واحد دولتی ضرورت دارد.

چنین سیاسی دوا سلام تلاشی داشت و بدعت گونه ای بود. در قلمرو اسلام دولتی دو قرن نخستین، عقاید و آراء و مکاتب و تمایز حقوقی گوناگون به وجود آمد. و گذشته از شعبه و خوارج از میان اهل سنت نیز مذهب گوناگونی مانند حنبلیان و مالکیان و حنفیان و شافعیان و غیره بر خاستند که با

۱- مجموع شود به عمل دوم. ۲- مأمون در مصنین سالیهای حکومت خویش، در امرایان زندگانی می کرد و حتی از ظاهر عدل در شما بیم داشت. ۳- در زمان مأمون بود که در آذربایجان و غرب ایران آتش لجام عظیم خرم دینان در جهت لیاقت پایتخت افروخته شد (۲۰۱ تا ۲۲۲ هـ)

بکده‌گر مباحث و مسائل و مفاهیم داشتند. و چون در اسلام بر خلاف مسیحیت کلیسای جامع وجود نداشت که در مسائل دینی نصیبات واجب‌الاطاعه برای همگان اتخاذ کند در آن دوران تشخیص اینکه کدام عقیده برحق است و کدام ارتداد شمرده می‌شود دشوار بود. اصول لائنتیری که دقیقاً مدون شده و همچون اصولی برحق مورد قبول دولت باشد وجود نداشت.

متر له نخستین کسانی بودند که علناً اصل وجود يك مذهب دولتی را، که برای همه مسلمانان اجباری باشد، اعلام داشتند و تحجب کسانی را که دیگرگونه فکر کنند لازم شمردند. این اصل از ویژگیهای جامعه‌ای قنودالی است. ادیان جامعه‌ای بروداری و اثر آن جمله ادیان انتظامی وعلنی - رومی، تا این حد انحصارجو نبودند و همزیستی ادیان و مذلهب مختلف و مدافا با آنها راجاز می‌شمردند (البته در حدود معینی)، اما دهدهد قنودالیزم اصل وجود دین واحد و مشترک همراه با اصول لائنتیر و مدون و اجباری برقی همه در سرزمینهای مسیحیان و مسلمانان مورد قبول و شناسایی واقع شد.

عقیقه مأمون تعلیمات متر له را همچون مذهب دولتی بمللجب پذیرفت که مدون‌ترین و منظم‌ترین مکتب الهیات بوده و از دیگر مذلهب دقیق‌تر بوده و با روح اندیشه‌های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بوده سازگارتر به نظر می‌رسیده. قبهان مذلهب سنی بالکل در امر گردآوردن احادیث و بحث و دعوی بر سر مسائل ناچیز شرعی مستغرق شده بودند، و عقاید یسوی و کهنه ایشان مطالب و نیازمندیهای فرهنگی قشرعالی و تحصیلکرده قنودال و شهریان سرزمینهای خلافت را دافعی نمی‌کرد، و حال آنکه تعلیمات متر له این حوابج را برآورده می‌ساخت. صرف نظر از این مراتب، تعلیمات متر له درباره آزادی اراده و مسئولیت آدمیان در مورد امعالتان، در آن دوران که نهضت‌های خلق شدت گرفته لوکان خلافت را متزلزل کرده بود، اهمیت سیاسی نازمکی کسب کرد؛ شرکت کنندگان در قیامها دیگر نمی‌توانستند گفت که اقدم ایشان را خفلوند از پیش مقد و مصلق ساخته و به اراده خودشان نیست.

مأمون تعلیمات متر له را برحقتر از دیگر مذلهب دانسته، ایشان داد تحت حمایت دولت قرار داد و بهرمد توصیه کرد که اصول متر له را بالتمام و بالاتفل واصل توحیده را که حاوی روحانیت مطلق خداوند و غیر قدیم بودن و مخلوقیت قرآن است پذیرند. اصل لائنتیر اخیرالذکر اهمیت ویژه‌ای داشته زیرا متر له قبول قدیم بودن و غیر مخلوقیت قرآن را به معنی پذیرش پنهانی خدای دم تلقی می‌کردند و به عبارت دیگر شرک می‌دانستند و شرک گناه وحشت‌انگیزی بود.

فرمان مربوط در سال ۲۱۲ هـ (۸۲۷ م) صادر شد. در سال ۲۱۸ هـ. فرمان تازه‌ای صادر شد که همه قاضیان و علماء و فهیان از لحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند. و هر کس از قبول اصول متر له امتناع ورزد محکوم به تبعید شود. افاده ویژه‌ای به نام «مسنه» که گونه‌ای

از انکیزسیون یا محکمه نقیض عقاید بوده تأسیس شد.^۱ وعده کبری برای بازجویی به آن اداره احضار شدند و از آن جمله بود امام احمدین حنبل مؤسس مذهب حنبلیه. وی و پیروانش را به ناحیه مرزی کلیکیه تبعید کردند.

مذهب معتزله در عهد جانشینان مأمون - یعنی منتصم (که از ۲۱۸ تا ۲۲۸ هـ حکومت کرد) مذهب رسمی دولتی باقی ماند. در مورد تألیفاتی که مذهب معتزله پیروان سانسور برقرار شد. قتیبهان و کارمندیانی که اصل لایتنر مملوقیت قرآن را قبول نداشتند از کار برکنار و مجازات می شدند. در سال ۲۱۹ هـ این حنبل مجدداً برای بازجویی احضار شد و به مجازات تازه‌ای محکوم گردید. سرانجام کار به جایی رسید که در سال ۲۳۱ هـ هنگام سباده‌ی اسیران میان خلیفه و دولت بیزانس کارمندیان خلافت از همه‌ی اسیران مسلمانانی که از بیزانس بازگشته بودند بازجویی بعمل آوردند و همه‌ی کسانی را که به مملوقیت قرآن اذعان می کردند و اقرار می نمودند که خداوند در زندگی آنجهانی نیز ناپدنی است (یا به عبارت دیگر منکر نشی شدند) پذیرفتند و هر کس که این اصول لایتنر معتزله را قبول نکرد به مخالفت بیزانس بازگردانده شد.^۲

به رغم این اقدامات جابرانه و اعمال فشار، تبلیغات معتزله فقط مورد قبول قشر عالی و تحصیل کرده‌ی سودا و شهریان واقع شد و تغییرات عقلایی معتزله در میان قشرهای وسیع مسلمانان نارضایی شدیدی برانگیخت. قتیبهان مذهب برگشت آن برخاسته. خلیفه متوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ هـ حکومت کرد) بنا بر نظر گرفتن مخالفت ایشان جانب مذهب سنی را گرفت. وی نخست هرگونه بحث و دعوائی را بر سر متون قرآن منع کرد (۲۳۶ هـ) و نان پس (۲۳۷ هـ) اصل مملوقیت قرآن را به معتزله ارتداد اعلام نمود و احمدین ابی دلود قاضی القضاات را که از معتزله بود موزول کرد. و مذهب سنی بهای دیگر مذهب رسمی گردید.

با این وصف متوکل و جانشینان وی اصل تعظیم و ایذاء مرئوسان را که مقبول معتزله بوده حفظ کردند. فقط مفهوم ارتداد تغییر یافت و این بار خود معتزله مرئوسان شایسته شدند. خروج و شیعیان نیز مورد تعقیب قرار گرفتند. بنای مرقد امام حسین (ع)، امام سوم شیعیان، در کربلا منهدم شد. فلسفه استیلاجات عقلی (راسیونالیسم) نیز مورد تعقیب قرار گرفت. «زندیقان» - یعنی خردمندان و مانویان و یدیان (دهریان) - مورد فشار و زجر و آزار واقع شدند.

حتی نمایندگان و افراد ادیبانی که فقه اسلامی مدارا با ایشان را لازم می‌دانست - یعنی مسیحیان و یهودیان - گرفتار تفسیقات سخت شده بودند؛ از خلعت در دستگاه دولت ممنوع بودند، حق سوار شدن بر اسب نداشتند، مجبور بودند علامات مشخصه‌ای (وصله) بر لباس داشته

۱ - محققان کلمه ایست عربی به معنی «آرامش (آمان)» از فعل «معن» به معنی «آزمودن» این کلمه از لغات سنی نیز به کلمه «انکیزسیون» (۷۹۷ قمری) که معنی لغوی آن «تقصیر» است گرفته است.

۲ - شرح آن در طبری سری ۲ ص ۱۲۵۱ - ۱۲۵۲.

باشند و بر سر در خانه‌ها پشان تصویر ابلیس را بکشند و مثال آن بدین طریق اسلام رسمی به طور روزافزونی شیوه سفار را در برابر ادهان دیگر به تند بیج تقلیل داد و محدود کرد.

ولی سنان پیش از همه به تعقیب و زجر کسانی که سر نه می‌خواندند (که معتقدات اینان برای نهشتای خلق به منزله پرچمی بوده) یعنی خوارج و شیعیان و غرمدینان پرداختند. از آن جایی که معتزله نماینده قشر عالی و تحصیل کرده طبقات حاکمه بوده‌اند، همواره از توده‌های مردم کاد می‌گرفتند و به صورت مخطلهای محدود و محدود باقی می‌ماندند، و بدین سبب تعقیب ایشان چنان شدید و بیرحمانه و با دایم و مستمر نبوده‌گاه اعمال فشار مانند آنشی که شعله کشد نیز تر می‌شده - مثلاً در ایران در عهد سلطان محمود غزنوی (از ۳۸۸ تا ۴۲۱ حکومت کرد) و نخستین سلطان سلجوقی طغرل یک (از ۴۳۰ تا ۴۵۵) - و بعد فرو می‌کشید.

بدین سبب در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله نه تنها کماکان در بصره (در رأس آن جایی متوفی به سال ۴۳۰ و پس از او فرزندش ابو حیدر عبدالسلام متوفی به سال ۴۴۱ بوده‌اند) و بغداد وجود داشته، بلکه تعلیمات ایشان به سوی مشرق یعنی ایران و آسیای میانه نیز بسط و انتشار می‌یافت. مشهورترین عالم معتزله مکتب بصره در قرن چهارم هجری، به نام قاضی عبدالجبار در سال ۴۶۱ هجری نقل مکان کرد و مکتب معتزله را در آن شهر تأسیس نمود. در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله در قریسین (کرمانشاهان) و اصفهان و نیشابور و برخی بلاد دیگر خراسان و مکرگان و سب (نخشب) و خوارزم نیز وجود داشته. در قریهای پنجم و ششم هجری، مکاتب معتزله ایران کماکان برپا بودند. زمخشری خوارزمی آخرین عالم بزرگ معتزلی بوده^۱. مکتب معتزله مدتها پس از مرگ زمخشری نیز در خوارزم وجود داشته. جماعتی معتزله در ایران و خوارزم به هنگام هجوم ویران کننده مغولان سخت زبان دزدند و سرانجام دوطی قریهای هفتم و هشتم هجری، بالکل نابود و محو شدند. ضناً باید گفته شود که حمدالله مستوفی قزوینی در جنرالای ایران (نزهة القلوب^۲) در حدود ۷۴۱ هجری از معتزله همدان یاد می‌کند.

ولی با اینکه اعتزال، با معتقدات معتزله، به صورت خالص از میان رفته بوده، مهذا افکار ایشان زندگی را ادامه می‌داد. مثلاً بعضی حتی علمای سنی نیز تشیه داد کردند (گر چه غالباً فقط لفظاً رد می‌کردند)^۳. اندیشه‌های حمله و اصلی معتزله، یعنی رد تشیه و اعتقاد به اصل مخلوق بودن قرآن و اصل آزادی اراده را علمای شیعه و به ویژه شیعیان زیدیه) اخذ کرده و این افکار به پاری اهل تشیع وارد ایران شد. اینکه افکار مذکوره تا چه حد در ایران، و آن هم نه تنها میان

۱- در باره وی رجوع شود به فصل سوم - ۲- ص ۷۱ و ۷۲ و سرمد آلبا اکثر معتزله و شبهه‌اند

۳- در این باره به فصل دوم این کتاب رجوع کنید

علما بلکه در محیط وسیع تر افراد تحصیل کرده، شیوع یافته بوده از استاد فردوسی شاعر بزرگ
پارسی گو و سراینده شاهنامه که شهرت جهانی دارد، وی شک شیعه بوده، یقیناً:
ز نام و نشان و گمان برترست
نگارنده بر شده گوهرست
به یستندگان آفریننده را
نیستی مر نجان تو (یا دوست) یکنده را^۱.



• کلام با اسکولاسنیک اسلامی از قرن چهارم تا هشتم هجری.

نقد پس اولیاء الله در اسلام

چنانکه پیشتر گفته شد، متر له در زمان شرک محکوم نکوهش شدند و منعقد قدیمی سی که بر احادیث مبتنی بوده مجدداً همچون منبع دولتی و رسمی قسرو خلافت شناخته شد (سال ۲۳۷ هـ)، ولی متر له همچنان برای اهل سنت خطرناک بوده ماند و سلاح نیرومند ایشان همانا شیوة استیجابات عقلی بوده که از زوایدخانه فلسفه اخذ شده بوده. در آن زمان سنیان هنوز اصول لایتنیر (دگماتیک) مدون و منظمی نداشتند. غلبان علی الماده بهر آن واحادیت استاد می کردند و دیگر این شیوه نمی توانست عقول کجکا و منجسی افراد تحسین کرده قرنهای سوم و چهارم هجری را راضی کند. لزوم مبارزه با متر له و فلاسفه آزاداندیش ایجاب می کرد که سنیان اصول لایتنیر تازه ای بسط دهند و آنها به تعظیم و ایفاء مخالفان اکتفا نکرده، سلاح فکری و عقیدتی نیز علیه ایشان به کار بندند.

ولی مقدمه و زمینه اصلی ظهور الهیات جدید اهل سنت همانا یسیرت جبریان تکامل فتوایی سرزمینهای خلافت بوده. از پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری سرزمینهای مزبور - که ایران هم دوشمار آنها بوده - وارد مرحله جاسم متکامل فتوایی شدند. ویژگیهای چنین جامعه ای به شرح زیر است: افزایش زمین داری فتوایی خصوصی اعم از مشروط و بی شرط به حساب اراضی دولتی، افزایش اراضی نیول - لشکری، تبدیل اکثریت قاطع و مستایان به افراد مفید به زمین فتوایی، تکوین شهر فتوایی با سازمان ویژه و فرهنگ شهری آن. ویژگی معتقدات جامعه ای متکامل فتوایی همانا تکوین اصول لایتنیر است که آلت و سلاح آن اسکولاسنیک است، یعنی فلسفه مبتنی بر استیجابات خالص ظاهری منطقی - فلسفای که هدف آن تسویه و تأیید تعلیمات دین حاکم بر جامعه است، از لحاظ نظری.

لغت «کلام» (هری، به معنی لغوی و سخن) و اصطلاحاً به معنی «اصول لایتنیر، الهیات».

از کلمه که یکی از معانی آن «سخن گفتن» است، مقایسه شود با کلمه یونانی «لوگوس» *Logos*، به معنی «سخن» اندیشه، نظریات» (۱۹۴) اصطلاحی بوده که برای تعریف الهیات جدید، اسکولاستیک اهل سنت، به کار رفته. بیشتر اصطلاح «فقه» علم حقوق و الهیات هر دو را در بر می‌گرفته (چنانکه گفتیم «الهیاتی» که تکامل نیافته و بدون نگشته بوده). خط فاصل روشی میان حقوق و الهیات وجود نداشته و اصطلاح «فقه» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» در مورد الهیات اطلاق می‌شده. اکنون دیگر اصطلاح «فقه» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» در مورد الهیات به معنی انحصار استعمال می‌شده. و قانوندان و مجتهد علم حقوق اسلامی را «فقه» می‌نامیدند و کسی را که به اصل لایتنر دینی (دگماتیک) و الهیات می‌پرداخته «متکلم» می‌خواندند (که معنی لغوی آن «سخن گوینده» صحبت کننده و معنی اصطلاحی آن «عالم الهیات» است). خط فاصلی میان الهیات و حقوق نبین شد، ولی این تقسیم در اسلام هرگز صورت قطعی به خود نگرفت.

مؤسسان کلام، علمای الهیات قرن چهارم هجری، اشعری و ماتریدی شمرده می‌شوند (گرچه پیش از ایشان هم کسانی در این راه گام نهاده بودند). ابو الحسن علی بن اسماعیل الاشعری (متولد در بصره به سال ۲۶۱ و متوفی در بغداد به سال ۳۲۴ یا ۳۳۰ هـ)^۱ در آغاز معتزلی و شاگرد عالم معروف معتزله جابلی (ناپدیدش، متوفی به سال ۴۰۳ هـ) بوده، ولی بعدها به طائفه احادیث پرداخت و بدین نتیجه رسید که اصول و مبانی اسلامی با معتزلات معتزله قابل گنجایش نیست. اشعری با معتزله قطع رابطه کرده به مذهب شافعی گروید، ولی با وجود آنکه در مسائل حقوقی از شافعیان نهایت می‌کرد، در مورد الهیات اسلامی از تعویض نظرهای مدون ساخت که به نام وی (اشعری) معروف است.

اشعری برخلاف قبیلهان پیشین، در مقام دفاع از مذهب سنی، نه تنها به فسر آن و احادیث استاد می‌نمود، بلکه به استنتاجات منطقی نیز توسل می‌جست. وی با اینکه سنگر مذهب سنی را ترک نگفته بود، بر عکس قبیلهان سابق، در بحث با معتزله از اسالیب خود ایشان استفاده می‌کرد و دلالی را که از منطق و فلسفه اخذ کرده بود پیش می‌گشود ولی این دلایل در استدالات او مقام اصلی را اشغال نمی‌کردند و به هیچ وجه به صورت کوششی برای آشنی دادن نظرهای معتزله و اهل سنت نبوده، بلکه فقط جنبه تشبیهی به شمار می‌رفت برای استفاده از اسلوب استدلال معتزله به منظور تیرنه و تأیید مذهب سنی. اصول اشعری بر روی هم سخن محافظه کارانه است و هیچ گونه سازشی را با معتزلات و اصول معتزله جایز نمی‌شمارد. اشعری آگاهانه می‌کوشید ناحی المقلود

۱- در باره اشعری و اصحابان رجوع شود به:

D. B. Macdonald, Development of Muslim theology ۱۹۲-۱۹۳ هـ به
W. Spitta, "Zur Geschichte Abu- l- Hasan's al- Ash'ari: M. A.
Mehree, Exposé de la réforme de l'islamisme commecée par el- Ash'ari.

لذا استاجات علمای قدیمی سنی دور نشود، به ویژه با میل وافر به عقاید محافظه کارترین عالم لعل سنت و جماعت یعنی ابن جنبل استاد می گردد (و این تضاد محض نیست) و نظرهای او را با دلایل عقلی و منطقی ملحق می ساخت. و. و. باز تکرار درباره وی چنین می گوید: «استدلالات اصولی اشری نه گزافه حق فکر وی است و نه زواری معلومات ظنی او».

معروف است که اشعری مؤلف پرشمری بوده. ابن هساکر، مودخ قرن ششم هجری، فهرستی از ۹۰ تألیف اشعری آورده. دیگران ۳۰۰ تألیف به وی نسبت می دهند. ولی شمار معلودی از آنها به دست ما رسیده. که بروکلان فقط شش تألیف اشعری را یاد می کند.

اشعری در ضمن دفاع از اصل اذلیت و غیر مخلوق بودن قرآن این عقیده خود را با دلایلی از منطق ملحق می سازد (مثلاً: آفریدگار با کلامش که قرآن باشد جاویدان است). اشعری کوشیده است تا اصل تقدیر را با اصل مسئولیت آنجهانسی آدمی در مورد افعال خود آشتی دهد و بنابراین طرفداران تقدیر بلا شرط (جبریّه) و هواخواهان آزادی اراده آدمی (قدریّه^۲) قرار گیرد. اشعری بین مفهوم «قضاء» (کلمه عربی - فارسی، بمعنی لیسوی و حکم و نصیب و محکمه، و حکم الهی، از «قضا» بمعنی و حکم کردن، محاکمه کردن) و «قدر» تفاوت قائل است. به گفته اشعری و قضاء، همانا اراده آفریدگار و علم و احاطه کللی او و رابطه لازمال او با اشیاست در صورتی که قدر، بمعنی متا ویدایش اشیاست به اراده آفریدگار. و قضاء عبارت است از حکم و نصیب جاویدان و عالمگیر و عمومی آفریدگار درباره عالم کائنات، ولی قدر عبارت است از به کار بستن حکم و نصیب مزبور در زمان در مورد افراد آدمی. به گفته اشعری آفریدگار آدمی را با افعال آینده او و توانایی انجام دادن آنها آفریده است. این آفرینش، اراده آفریدگار است. ولی آدمی که واجد دراکه فردی آفریده شده می تواند اشیا و اعمال مربوطه را کسب کند. آدمی به سبب این اکتساب (هری، از «کسب» که یکی از معانی آن و از آن خود کردن است) افعال و اراده ارتکاب آنها را از آن خود می داند و به نحو پیش نسبت می دهد و حال آنکه در واقع اینس افعال نتیجه اراده خلاصیت آفریدگار است که در مورد هر فرد آدمی تجلی کرده. بدین طریق آدمی عمل اراده الله را از آن خود می شمارد و این «اکتساب» او را بر آن می دارد که پس از آزادی اراده و آزادی انتخاب میان افعال گوناگون را داراست. اینست متا اندیشه وجود آزادی اراده آدمی [۱۹۴].

این استدلال اشعری منطقاً هوشمندانه به نظر می رسد، ولی از لحاظ ظنی به هیچ وجه قانع کننده نیست، زیرا عقیده جبریّه را دایسر بر اینکه آدمی آلت بی اراده ای است در ید اراده الله

۱- و. و. مارتولر، اسلام، ص ۷۵. ۲- C. Brockelmann, "Geschichte der arabischen", Literat. T. I, ۱۹۴ - ۱۹۵. کتاب «الایمان من اصول النبیان» را که در حیدرآباد حیدرآباد (پنجاب) ۱۳۶۱ هـ (۱۹۴۰ م) چاپ شد بروکلان در شمار تألیفاتی که بدون شک و تردید به اشعری ملحق دارد ذکر کرده است. ۳- در باره این اصطلاح رجوع شود به فصل هفتم این کتاب.

رد نمی‌کند. قضاء مطلب مشروح زیر را هم نعد می‌کند و نه توجیه می‌نماید، بهاین معنی که: چگونه، آدمی که بهزعم اشعری شط آنزادی امانه موهومی دارد و در واقع آلت بسی اراده‌ای بیش نیست، می‌تواند بهناظر افعال و افعال خویش مشول باشد و بهچیران آنها شایسته بهشت یا دوزخ گردد؟ در گفتگوی اشعری مکافات و پاداش افعال این جهانسی آدمیان، در آن جهان هیچ بناو پایه اخلاقی ندارد؛ زیرا که ارادافقه را درصعود آن افعال از طرف آدمی عامل مطلق می‌دانند. بدین سبب تساوت اصولی میان نیک و بد منطقاً قابل توجیه نیست و بالکل نافذ اهمیت می‌گردد. ولی در عوض عقیده اشعری بدین طریق می‌توانست با عقیده ابن حنبل و دیگر علمای سنت و جماعت سازش یابد.

اشعری در آن واحد اصل تشیه روحانیان محافظه کار پیشین و همچنین عقیده مشرکانه را دوباره حتم امکان، قائل شدن صفات زائده بر ذات آفریدگار رد می‌کرده. ولی اشعری اندیشه تشیه را در مورد آفریدگار و قائل شدن صفات انسانی را برای او، بیشتر از لحاظ منقذ ظاهری رد می‌کرده و تعارض نظر ماهیت. به گفته اشعری تصور «دست» و «روی» و غیره برای خدا قطع در صورتی جنبه تشیه پیدا می‌کند که شخص آگاهانه دست و روی و اعضای دیگر خداوند را مانند اعضای آدمی بداند. ولی اگر به «روی» و «دست» و «چشم» خدا و «جلوس او بر تخت» ایمان داشته باشد و در صد تقصیر در معنی این کلمات قرآن بر نیاید و به «لا کیف» (۱۹۴) معتقد باشد، یعنی پرسش نکند و توضیح طلب ننماید، اعتقاد وی درست و دین او «برحق» خواهد بود و در همین حال از «تشیه» و از «تعطیل» (که عقیده مشرکانه بوده و ایشان منکر صفات آفریدگار بودند (۱۹۵) - از کلمه عربی «عطل» که یکی از معانی آن «نفاذ بریدن» است) به دور است.

اشعریان «تشیه» (به آن معنی که اشعری آنرا درک می‌کرده) و «تعطیل» هر دو را، از تعداد تشیه می‌شمردند. ایشان معتقد بودند که «تشیه» به بت پرستی و شرک منجر می‌شود؛ زیرا که مشرکین خطا را همانند انسان در مغیله متصور می‌سازند. و «تعطیل» تصور آفریدگار و آنچنان بیرنگ و بی اثر و انتزاعی می‌سازد که تکامل منطقی «تعطیل»، شخص را به بی‌دینی می‌کشاند. لعل تشیه با «مشبه» را مشرک و بت پرست خواندند و منکران وجود صفات برای خداوند با «مطله» را بی‌دین نامیدند. ضمناً باید گفت که فرقهای و بزمای به نام «مشبه» با «مطله» وجود ندارند، هر احوال هر دو عقیده در میان پیروان مکاتب و مذاهب و فرق گوناگون دیده می‌شدند. اما نظر مکاتب و مذاهب مختلفه و علمای الهیات درباره این که «تشیه» و «تعطیل» چیست متفاوت بوده و حتی در این موضوع میان پیروان مذهب واحد مباحثاتی «می‌گرفته». اشعریان مفهوم خاص خویش را درباره «تشیه» مدون و مشخص داشته می‌گوشتند این حبل را از اتهام «آدمی‌سان دانستن خداوند» تیرته کشد و حتی وی را همچون مقامی نافذ لکله به منظور تکذیب معتقدات «مشبه» و «مطله» معرفی نمایند. ولی علمای از علمای الهیات که بعد از ایشان آمدند

داین زمینه با اشعریان موافق نبودند. مثلاً ابن حزم که از ظاهریان بوده (قرن پنجم هجری) و خود مانند ابن حنبل قشری و محافظه کار بوده ابن حنبل داسرزش می کرده که وی به کسانی که عقیده داشتند عدلوند چهلارد نزدیک شصت. و ابو عبد الله محمد بن الخوافزمی مؤلف دائسرة المعارف مشهور و مناسیح المسلمون (قرن چهارم هجری) اشعریان را صریحاً در ذمّه و دشبه نام می برد^۱.

اشعری اظهار عقیده کرده که مسلمانانی که حتی مرتکب گناه کبیره شده باشند نیز از دایره مؤمنان بدین بیرون نمی روند، و محکومیت مسلمانان به مذاب جهنم قطع موقتی خواهد بود. و وساطت پیامبران نیز می تواند ارواح گناهکاران را از آتش دوزخ نجات دهد. بهمنها اکثریت علمای سنی این عقیده را پذیرفتند.

اشعری محافظی از شاگردان خویش ترتیب داد که کار تدوین اصول وی را تعقیب کردند. مشهورترین پیروان اصول اشعری عبارت بودند از باقلانی (متوفی به سال ۴۰۴ هـ) و اسفراینی و عبد الملك جوینی ملقب به «امام الحرمین» (امام هر دو شهر مقلس) و قشیری و غزالی (به شخص اخیر از مردم خراسان بوده و در قرن پنجم هجری می زیسته و در همین حال حارف نیز بوده اند). اصول اشعری را پیروان منعب شافعی پیش از دیگران پذیرفتند. در ایران که منعب شافعی شیوع وافر داشته اصول اشعریان حتی در قرن چهارم هجری، مواضع استواری را تسخیر کرد. ولی در دیگر سرزمینهای اسلامی اصول مزبور بهرغم جنبه عمومی محافظه کارانه آن، مورد مخالفت قرار گرفت و بدین سبب انتشار آن چندان سریع و موفقیت آمیز نبوده. حنبلیان (بهرغم احترامی که اشعری برای استاد و معلم ایشان یعنی ابن حنبل قائل بوده) علناً به دشمنی با اشعریان برخاستند. در عهد نخستین سلطان سلجوقی، یعنی طغرل یک، که ایران را مسخر ساخت (از ۴۳۰ هـ تا ۴۵۵ هـ حکومت کرد)، اشعریان مرند اعلام شدند و مورد تعقیب قرار گرفتند. و در زمان البارسلان جانشین آن سلطان (از ۴۵۵ تا ۴۶۵ هـ حکومت کرد)، نظام الملك وزیر مشهور که خود شافعی منعب بوده سلطان را قانع ساخت که اشعریان بیرو منعب حقه هستند و موفق به رفع تعقیبات از ایشان شد. بهرور زمان «کلام» اشعری در همه سرزمینهای سنی نشین^۲ مورد قبول و اعل گشت و در ایران استوار و برقرار گردید.

یکی از علمای حنفی، به نام ابو منصور محمد بن محمود الماتریدی، ملقب به تکلم السرقندی، که درباره تاریخ زندگی وی تقریباً چیزی معلوم نیست (مثلاً در تقریه ماترید نزدیک سمرقند^۳ و متوفی به سال ۵۳۳ هـ) همزمان با اشعری، ولی بهطور مستقل، اصول کلام خویش را تدوین و

۱- رجوع فرم به: R. Strothmann. Taahbib. در آن کتاب بهمناسج و مساعد نیز اشاره شده است.

۲- از آن جمله تبلیغات اشعری، اصول و معتقدات رسمی هیئت المودلوه در مغرب و اسپانیا در قرن پنجم هجری بوده. ۳- سال اسوله وی معلوم نیست.

متنم ساخت. از تألیفات وی «کتاب تأویلات قرآن» مشهور است. اصول کلام وی فقط اندک خاوری با کلام اشعری دارد. بر و کلمان می گوید: «خاوت میان عقاید ایشان مهم نیست و بهر تقدیر لعبت اصولی آنها مانند اختلافی که بین حنبلان و شافعیان وجود دارد نمی باشد»^۱. طحطای سنی ۱۳ قمره اختلاف میان دو مؤسس کلام برمی سرزدند، شش قمره «معنوی» و هفت قمره «قطعی»^۲.

ماتریدی به پیروی از معلم خویش ابوحنیفه، در موضوع تقدیر و آزادی اراده، بر خلاف اشعری، معتقد است که اعمال بد آدمی (گناهان وی) گرچه به اجازة (اواة) خداوند انجام می شود (و بدون ارادة خداوند بالکل انجام پذیر نبوده) ولی بمیل و رضای (رضوان) آفریدگار نیست. به گفته ماتریدی خداوند آدمی را با ارادة آزاد با «اختیار» و «اختیار» الحال او که همان آزادی اراده است - آفریده. بدین سبب آدمی می تواند فلان یا همان عمل را به انتخاب آزاد خویش انجام دهد (افعال اختیاریه) و در مقابل آن اعمال پس از مرگ پاداش می یابد، یا مجازات می شود. خداوند آدمی را در کارهای نیک پاری می کند ولی در کارهای بد رهاش می سازد و بدون اینکه مداخله کند مرتکب گناه را به حال خویش ولای گنجد. بدین طریق برای مشریت اخلاقی آدمی به خاطر افعال وی مبتا و پایهای برقرار شد. ولی دداین میان تضادی که بین ارادة آزاد آدمی و جنبه مطلق قدرت خلقة آفریدگار وجود دارد حل نگشت.

در موضوع آدمی مان بودن خلقة صفات آفریدگار، ماتریدیان در عین حال «نشی» و «نعلی» را رد کرده، ترجیح می دادند عقیده خویش را به صورت سلی اظهار دارند و بگویند: در تصور وجود آفریدگار نمی توان حد و مرزی قائل شد، او را نمی توان اندازه گرفت و شمرد (یعنی نمی توان کبیت و شمار صفات او را معین کرد)، او را نمی توان تقسیم کرد (یعنی صفات او را جدا جدا در نظر گرفت)، او را نمی توان از اجزای مجزی از یکدیگر مرکب دانست (یعنی به صورت مجموع خواص و یا صفات معینی درمخله متصور ساخت).

اصول ماتریدی همان مقبولیتی را که اصول اشعری در میان شافعیان داشت، در محافل حنفیان پیدا کرد. به ویژه «کلام» ماتریدیان در مشرق ایران (در خراسان) و آسیای میانه کمینج حنفی در آنجا انتشار داشت، ثوق احرار کرد. به سرور زمان هردو جریان و کلام که بر روی هم به یکدیگر نزدیک بودند، در میان سنیان، «یرحق» شناخته شدند.

پیروان هردو مکتب در بحث باستر له، از سلاح خودایشان - یعنی اسلوب خاص اهل اعتزال و اصطلاحات و دلایل فلسفی و منطقی آنان - استفاده می کردند، ولی صریحاً از فلسفه مربوطه

نام نمی بردند و علناً بهایشان استاد نمی کردند. پیدایش کلام در سرزمینهای اسلامی واقعیتی است تاریخی که با تشکیل الهیات اسکولاستیک (مدرسی) در سالک کاتولیک اروپای غربی مشابه افتاد. دهر دو مورد فزونی گشتنهای ارسطو که به نحو مطلوب دست کاری کرده بودند برای دفاع از دین استفاده شده بود، دهر دو مورد فلسفه را فقط آلتی برای حمایت از الهیات و تحکیم بیانی آن می شمردند (در غرب الهیات مسیحی و در شرق الهیات اسلامی). اسکولاستیکها با «مدرسیونه» غربی عبارت و فلسفه خادم الهیات است» را (*Philosophia est ancilla theologiae*) به وجود آوردند. در خاور اسلامی نظر علمای کلام در واقع و نفس الامر کاملاً با عقیده فوق مشابهت داشته. و در این بیان نمابندگان کلام «بر حق»، فلسفه و منطق را فقط برای تحکیم بیانی و تأیید اصول لایتنیر (دگماتیک) خویش مورد استفاده قرار می دادند. و از موضوع تجدید نظر در اصول مزبور از لحاظ فلسفه به هیچ وجه سخنی در میان نبوده. فرق اهل کلام با معتزله که برای چنین تجدید نظری بذل مسامح می کردند، در همین است. بدین سبب عقیده بعضی فیلسوفان اروپای غربی که کلام را دواصلاحی در اسلام می شماند پایه و مایه ای نداد. چنانچه اشعری ریاضاترندی را مصلح اسلام بخوانیم این نظری اساس خواهد بود و مانند آنست که توماس آکوئیناس، با آلبرت کیبر د مصلح مسیحیت غربی بدانیم.

غزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵ هـ) دنبال کشته کار اشعری و زورگترین نمابنده کلام بوده. ابو حامد محمد بن محمد بن محمد طوسی غزالی (یا غزالی) ایرانی بود که از مردم طوس و در نیشابور به تحصیل علم پرداخت و در درس عالم اشعری و صوفی معروف امام الحرمین جوینی را امتناع می کرد. وی در جوانی با محافل اهل تصوف حشر و نشر داشت ولی محیط مزبور در آن زمان چندان تأثیری در وی نکرد. وی بیشتر به الهیات وقفه می برداخته ولی در غزالی جوان بر اثر مطالعه این دورشته روح شك و انتقاد بیدار شد، گرچه رسماً به مذهب شافعی که مذهب جوینی - استاد اربوده - گروید. پس از مرگ جوینی (۴۶۸ هـ) غزالی به بغداد سفر کرد و دوزمرد اطرایان خواجه نظام الملک (۴۰۹ تا ۴۸۵ هـ) وزیر مشهور سلطان ملکشاه سلجوقی و مؤلف «سیاست نامه» - که به فارسی نوشته شده - درآمد. غزالی در مباحثه چهره دینی خویش را ابراز داشت و در بسیاری از بحثها فایده شد و شهرت عظیمی پیدا کرد. و کاروانهایی که به بغداد با ترک می گشتند خبر ظهور این کوکب جدید عالم اسلام را به اکتاف سرزمینهای اسلامی می بردند. در سال ۴۸۴ هـ غزالی به مدرسی مدرسه نظامیه - یعنی دارالعلم مشهور بغداد که توسط نظام الملک وزیر تأسیس شده بود - برگزیده شد. در آن مدرسه ۳۰۰ تن از طلاب دوس غزالی

را استماع می‌کردند. وضع ظاهر او درخشان بود ولی در باطن خویشش را پدید می‌دانست. به این معنی که چون کاملاً شکاک شده بوده (بعدها خود به این نکته اعتراف کرده) و ایمان به اسلام و خدا را از دست داده بوده نمی‌توانسته جهانیستی مثبتی برای خود ایجاد کند و در واقع باخویشش در ناسازگاری بوده. غزالی با سعی تمام فلسفه‌های گوناگونی را مطالعه می‌کرد و هیچ‌یک از آنها رضای خاطر آشفته او را فراهم نمی‌نمود و حتی در امکان شناخت حقیقت موضوعیه یا ایزکیف از روی فلسفه شك داشت. وی این نظرها و عقاید خویش را پنهانی داشت و کماکان فقه شافعی را تدیس می‌کرد و رسایی علیه تملیحیون (فرمطیان^۱) و اسماعیلیان و غیره متشر می‌کرد. به‌دبگر سخن، به‌ناچار در رویی پیش ساخته بود و در زیر نقاب دفاع از مذهب سنی سخن می‌گفت.

وی از مبارزهٔ درونی و نارضایتی اخلاقی از کارهای خویش در رنج بود. او نجاست فکری و سیر تکامل جهانیستی خویش را با جبرمدستی عصبی که در روانشناسی نشان داده در رسالهٔ «المؤمنین الضلال» (نجات دهته از گسستگی) به‌رشته تحریر در آورده است. پس از چهار سال (از ۴۸۴ تا ۴۸۸ هـ) مطالعه و جستجو برای کشف حقیقت به‌باری فلسفه‌های گوناگون، چون رضایت خاطر از آگوستین سیزم^۲ - که ماحصل فلسفهٔ عقلایی (راسیونالیستی) وی بوده - حاصل نگشت و نتوانست بر شك فلسفی خویش غالب آید سرانجام به این نتیجه رسید که حقیقت موضوعیه (ایزکیف) را بر بنای استنتاج عقلی نمی‌توان شناخت. این استنتاج بدبینانه وی را برانگیخت تا برای شناخت حقیقت از طریق احساس باطنی و اشراق و الهام رود و در این راه بکوشد. وی باری دیگر به‌طمانهٔ صوفیگری پرداخت و حال آنکه دعهده جوانی از این طریقت دوی مرگردانده بود - ولی اکنون نجات و فلاح خویش را در آن می‌دید. به گفتهٔ غزالی در فاصلهٔ ماههای رجب و ذوالقعدة سال ۴۸۸ هـ وی بحران درونی شدیدی را گذرانید. روحیات عرفانی و صوفیگری که به‌نظر می‌رسد ترکشان گفته بود (ولی ظاهراً) و در واقع در نهاد وی نهفته بودند، و به‌ویژه ترس از عذاب جهنم که انتظار کفاد وی ایمانان است و از کردگی به‌وی تلقین شده بود، با نیروی نازهای وجودش را فرا گرفت. صوفیگری ایمان دینی را به‌وی بازگردانید. و او شکست نفس را تحمل کرد و احساس کرد که باید زندگی خویش را به‌الکل تغییر دهد.

وی کرسی مدرسهٔ نظامیه را به‌محمدالدین احمد غزالی برادر خویش سپرد و از موقع مقام محترم و ثروت استماع و وزید و پنهان از خویشان و دوستان به‌فساد را در کسوت ددیشان

۱- دربارهٔ ایمان به‌اصل باروم این کتاب رجوع نمود. ۲- آگوستین سیزم : فی اسکان شاعت کاهنان و اساطیر و انتقام آن. - ۳

ترك گفت. غزالی یازده سال بهساحت پرداخت و در قراردادی و اختیاری و ریاضت و سیر افس و آفاق و سیلای برای آرایش روحی و استواری جهانی جدید خویش می‌جست. وی به‌مکه و بیت‌المقدس و دمشق و اسکندریه و دیگر جاها سفر کرد و دو سال در کوه‌های مجاور بیت‌المقدس عزت گزید. زندگی زاهدانه‌ای داشت و در آن سالها بزرگترین تألیفات خویش را نوشت. غزالی در سال ۴۹۹ هـ فعالیت را از سر گرفت و در دمشق و بغداد به تبلیغ پرداخت و به دعوت لخرالملک وزیر، فرزند نظام‌الملک، در مدرسه نظامیه^۱ نیشابور درس گفتن آغاز کرد. ولی چیزی نگذشت که ندبش را ترك گفته با چندین از شاگردان در خانقاهی که در زادگاه خویش - طوس - بنا کرده بود عزت گزید و در ماه جمادی‌الاولی سال ۵۰۵ هـ در آنجا درگذشت.

بدین طریق غزالی آهلا^۲ - ی مسلمان بوده که بعد به‌گونه‌ای سن فرانسوادی^۳ مسلمان بدل شد. تغییر عقیده او از شك و آگوستینیسم و گرویدن به‌دین و عرفان و تصوف تأثیر بزرگی در دهم‌عصران وی داشته. معینا حتی در زمان‌های وی نیز برخی کسان درصداقت این تغییر عقیده شك داشتند. وی گفت که چون غزالی در جوانی توانسته بوده - بدون آنکه به نوشته‌های خویش ایمان داشته باشد - با اسماعیلیان و دیگر «بدعتیان» به بحث و دعوی پردازد، پس نوشته‌های بعدی وی را هم می‌توان با تردید و شك تلقی کرد. حسن زده می‌شد که دست‌شستن وی از جهان و فرار از بغداد شاید به‌دلایل سیاسی بوده، زیرا که پیش از فرار او در سال ۴۸۸ هـ سلطان بر کبارق سلجوقی هم خویش‌تشی را که در بارزه بر سر تخت و تاج رفیع وی بود بر کنار و هلاک کرد. پیش از این واقعه مستظهر خلیفه عباسی (که از لحاظ نظری امیر و سرور همه سلاطین اسلامی شمرده می‌شده، ولی عملا قدرتی نداشته فقط حکومت شیخ آسیای را واجد بوده) از تش‌حساب می‌کرد. بدین سبب غزالی که در میان اطرافیان خلیفه مقام نمایانی داشته و مشاور وی بوده، شاید از انتقام‌جویی بر کبارق بیناک بوده‌است. غصاً می‌گفتند که بازگشت غزالی به بغداد اندکی پس از مرگ سلطان پسر کبارق در سال ۴۸۹ هـ صورت گرفت.

غزالی میراث ادبی بزرگی از خود باقی گذاشت. تقریباً همه تألیفات وی به زبان عربی نوشته شده. بر وکلان فهرستی از ۶۹ اثر وی که به روزگار ما رسیده در بانی الهیات و اخلاق

۱- این مدرسه را هم نظام‌الملک تأسیس کرده بود. ۲- بهر آهلا - عالم الهیات و فیلسوف اسکولاستیک فرانسوی - متولد در نزدیکی سانت موشن به «الوز» و به‌عنوان پسر مشهور است. (۱۰۲۲-۱۱۴۲ م). ۳- زاهد و عارف مشهور که گرامی به وحدت وجود داشته و مبلغ فقر استیاری بوده. مؤسس فرقه راجیان فرمیسکن کاتولیک یا «پرادان سنیر» و از مردم ایتالیا بوده (۱۱۸۲-۱۲۲۳ م). ۴-

مدح آمیز مؤلف است.

غزالی در تألیفات خویش کوشید تا تأخیر او را بر معرفت نیکد و قضا حیات کند. تعلیمات صدر اسلام - تعلیماتی که علماء و روحانیان به تدریس کرده بودند - بشناساند. ولی در واقع وی نیز مانند «پدران کلیسای مسیحی» مطالب فراوان از فیلسوفان و فلسفه‌های که افکار ایشان وارد می‌کرده، به‌یاد گرفته. ت. د. بور^۱ می‌گوید: «در تعلیمات او درباره آفریدگار و عالم و نفس آدمی مطالب فراوان وجود دارد که با تعالیم صدر اسلام یگانه است و بخشی از آن مطالب از طریق مسیحیت و یهودیت و بخشی نیز از طریق دوران متأخر اسلامی از حکمت پتیرستان^۲ مأخوذ بوده»^۳.

غزالی نیک می‌دانست که اگر بخواهد جهان بینی دینی هم سطح معلومات زمان خویش بر پایه ظرافتهای اصولی (لایتنر یا دگمانیک) و خرده‌پتان علمای الهیات و با سفسطه‌جوییهای قبیحان، بنا کند این عمل تاجه حد بی‌پایه خواهد بود. وی به این نتیجه رسید که چنین جهان بینی را بر پایه فلسفه نیز نمی‌توان بنا کرد. غزالی یکی از هدفهای اصلی خویش را مبارزه با جریانهای فلسفی زمان خویش قرار داد و معضله هرگز نتوانست کاملاً از تحت تأثیر فلسفه آزاد شود. وی قطعاً کوشید برخی افکار فلسفی را با دفاع از الهیات خویش منطبق سازد، و با به‌عبارت دیگر فلسفه را به خدمت الهیات بگمارد. غزالی که دلائل علمای پیشین را در اغلب موارد ضعیف و تردید انگیز می‌شمرده، پایه ایمان و جهان بینی خویش را در عرفان و تصوف مشاهده می‌کرده. وی نیز مانند صوفیان ایمان شخصی و عاطفی را ترجیح می‌داده و شگفت آفریدگار را از طریق اشراق و احساس باطنی و «شهود و حال» ممکن می‌دانسته و ی چنین حالتی را واقعی و یک تجربه باطنی می‌شمرده.

تأقرن پنجم هجری، تصوف در اسلام همچون جریان علیحدت دینی، برون از مذهب وجود داشته و قبیحان و متکلمان پیشین آن را قبول نداشتند و مورد ملاط قرار می‌دادند و با نادیده‌مانش می‌انگاشتند. ولی غزالی تصوف میان خود و الهیات آشتی داد و وارد دایره جهان بینی اسلامی (سنی) نمود. درباره صوفیگری خاص غزالی در فصل مربوط به تصوف سخن خواهیم گفت^۴. و اکنون به فلسفه و الهیات غزالی اشاره می‌کنیم.

چنانکه گفته شد یکی از هدفهای اصلی و عمده غزالی همانا مبارزه با جریانهای فلسفی زمان بوده. وی نخستین متکلم اسلامی بود که به مطالعه اساسی فلسفه پرداخت. غزالی فیلسوفان را به دو گروه^۵ (مادیون) و «طبیعیون» (مترادف کلمه یونانی φυσικοί) و مستقلان به‌سواراء

۱- T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam

۱- رجوع خود ۶: ص ۱۲۶

۲- یعنی فلسفه باستانی. ۳- رجوع خود به فصل ۱۲ کتاب. ۴- اینداله از قرآن اخذ شد. سوره

۲۵ آت ۲۲ به سفسطه آخر فصل دوم رجوع شود.

طبیعت با الهیون^۱ تقسیم کرد. وی سقراط و افلاطون و ارسطو و ارسطویان و نوافلاطونیان را در شمار گروه اخیر می‌شمرده. مؤلفان اسلامی قرنهای سوم و چهارم و پنجم و ششم هجری غالباً از دهریون یاد کرده و با نفرت و از جبار لفاظیان سخن می‌گویند ولی در باره معتقدات و نظرهای دهریون اطلاعی به دست نمی‌دهند. فقط می‌توانیم که دهریون منکر ابدیت و وجود خداوند آفریدگار بودند و روح را که مستقل از جسم باشد و همچنین لایزالی آنرا قبول نداشتند و ماده و عالم را قدیم و ابدی می‌دانستند. افراد دهریون بسیار بودند ولی اطلاعی از دهریون به سرجسته و با تألیفات ایشان در دست ما نیست. محتملاً تألیفات مزبور در زمانهای مختلف سوزانده شده. مجلس زده می‌شود که معاصران آن ادوار پیروان چندین جریان فلسفی آزاداندیش را تحت عنوان مشترک «دهریون» می‌خوانده‌اند.

فلسوفانی که غزالی به عنوان «طبیعیون» می‌خواند پیروان فلسفه طبیعی انتقادی بودند که به بنیاد غورثیه می‌رسیده و با ماطالی مأخوذ از دهرگر فلسفه‌ها آمیخته شده بود^۲. اینان آفریدگار را علت نخستین آفرینش کائنات می‌دانند ولی معتقدند که عمل آفریدگار در کائنات به همین جا پایان می‌یابد و عالم کائنات زان پس طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود. آدمی گونه‌ای از آلات بیج در بیج واجد حرکت است و تفکر او بخشی از فعالیت وی را تشکیل می‌دهد و با مرگ به پایان می‌پذیرد. این فیلسوفان لایزالی روح (نفس) و زندگی آن جهانی را منکر بودند. انجمن مشهور اخوان صفا (عری) معنی لغوی آن «برادران پاکی» یا «برادران راستکاری» است و گاه «دوستان و نادار» یا «برادران و نادار» ترجمه می‌شود (در قرن چهارم هـ. که به فرم میان نزدیک بوده به فلسفه طبیعیون بستگی داشته است)^۳ [۱۹۷].

فلاسفه بعد طبیعی با الهیون پیروان جریان فلسفی ارسطویان بودند، که در آن دوران حقوق داشته و با فلسفه نوافلاطونی، دست‌کاری شده و با روح عقلی (راسیونالیستی) آمیخته شده بوده^۴.

کندی (قرن سوم هجری) و فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۴۳۹) و ابن سینا (۳۷۰ تا ۴۲۹) و ابن‌هیثم (۳۵۵ تا ۴۲۷)^۵ از پیروان این فلسفه بودند. در گفتگوی ایشان مطالبی

۱- از آن جمله به ماطالی از بوجیهات عقلی (راسیونالیستی) نوافلاطونی آمیخته بود. ۲- رجوع شود به T. J. de Boer, *Geschiede der philosophie im Islam* ص ۸۹-۹۰، ۵۲. رساله این ائمن از ۱۳۴۷ هـ. ل [۱۹۲۸] در چهار جلد در قاهره چاپ و منتشر شد (در باره ارسطویان به اصل یازدهم رجوع شود) ۳- از آن جمله فارابی و دیگر صاحب‌مکان این مکتب «الهیات ارسطو» (در ترجمه عربی «انفولوجی ارسطو-طالیه») را در واقع از تألیفات ارسطو می‌دانند و حال آنکه این تألیف مجبوری است که از محفل نوافلاطونیان پیرون آمده و بر «آشاده» یا مثلاً نه‌گانه طوطین (قرن سوم هـ) موسی فلسفه نوافلاطونی مبتنی است [۱۹۸] ۴- اروپاییان اروپ و سنی ادوا آویسا می‌نامیده (aviceenna) لایبی مأخوذ از Avicenna (عربی) هـ. در باره این جریان فلسفی رجوع شود به T. J. de Boer, *Geschiede der philosophie im Islam* ۹۰-۱۲۷.

از فلسفه مابعدت دیده می‌شود (۱۹۹۱). غزالی مکتب اشعرا الذکسر را، خطرناکترین رقیب مذهب اسلامی [سنی] می‌دانت. و بیشتر با ایشان بحث و مناقشه می‌کرده، گرچه همه نوشته‌های ایشان را یکجا رد نمی‌نموده و از ایشان با احترام یاد می‌کرده. غزالی علوم دقیقه را هم جزئی از فلسفه می‌دانست و شش «علم فلسفی» برمی‌شمرده، به شرح زیر: ریاضیات (به انضمام هیت و نجوم)، فیزیک (به انضمام طب و شیمی و حیوان‌شناسی و گیاه‌شناسی) منطق، اقتصاد مابعدالطبیعه و اخلاق. غزالی ارزش معلومات علمی و به‌ویژه ریاضیات و منطق و فیزیک را قبول داشته و معتقد بوده که این علوم ضرورت دارند و نسبت به الهیات بی‌طرف هستند، ولی در فلسفه مابعدالطبیعه (یعنی در واقع در فلسفه مبتنی بر استنتاجات عقلی - غیر تجربی) مطالبی وجود دارد که مخالف الهیات اسلامی است و «بدبینی» و «ارتداد» است.

غزالی ضمن مخالفت با تعلیمات فلاسفه ارسطویی در باره ابدیت و قلمت عالم نوشت که چون فلاسفه مزبور عالم را در مکان محدود و درجه‌بندی حال ابدی و قدیم می‌دانند تضادی در گفته ایشان وجود دارد، زیرا که: هر کس زمان را لا‌پتاهی بماند باید مکان را هم بی‌انتهای شمارد. سپس غزالی چنین می‌گوید: ولی مکان و زمان حاصل نسبت متقابل تصوراتی است که آفریدگار در ما آفریده. لا‌پتاهی از آفریدگار ناشی می‌شود - آفریدگاری که طبع و عمل در وجودش جمع شده. فلاسفه روشن بین (نوافلاطونیان و ارسطویان) طبع را با افعال آفریدگار و نفس و طبعیت ویشاند توجیه می‌کردند و عمل آفریدگار را به فعل نخستین محدود می‌نمودند - فعلی که موجد آغاز عالم بوده. از لحاظ غزالی اراده آفریدگار، اصل است و پایه تفکرات وی درباره رابطه میان آفریدگار و عالم بر آن اصل قرار دارد. به گفته غزالی نیروی تأثیر اراده مخلوقات آفریدگار نمی‌تواند به حدود مکان و زمان محدود باشد، ولی آفریدگار خود می‌تواند عمل آفرینش خود را در زمان و مکان محدود کند. فقط آفریدگار لا‌پتاهی و ابدی است، اما عالم متغلی و غیر ابدی است.

غزالی تعلیمات نوافلاطونیان را که مورد قبول ارسطویان آن دوران و از آن جمله ابن‌سینا نیز بوده (و غلات صوفیه نیز آن را به صورت عرفانی اتخاذ کردند) پستی و «صدور» عالم از آفریدگار را رد می‌کند («صدور» اصطلاح عربی کلمه لاتینی *emanatio* یا «فیضان» است). طبق این تعالیم، عالم کائنات از وجود آفریدگار صادر گردیده، ولی نه در نتیجه اراده خلایق آزاد خداوند. «صدور» یا «فیضان» عالم از آفریدگار فعلی بوده که ضرورت طبیعی داشته و نتیجه انشباع و انباشتگی منبع اولیه شمرده می‌شده. مرحله‌های بعدی صدور یا فیضان همانا مثل کل، دنیای اندیشه‌ها (یا تصاویر همه اشیاء در اندیشه) و نفس کل، ارواح فرد فرد آدیان، ماده اولیه و دنیای مادی بوده است. بدین‌ترین طبقه اصل «صدور» یا «فیضان»، آفریدگار و عالم و آدمی فقط حلقه‌هایی هستند در جریان کلی آفرینش که قانون طبیعی و

تاریخی آنها را به یکدیگر مربوط می‌سازد. بسط و تکامل منطقی این اصل به وحدت وجود منجر می‌شده - یعنی به قبول و حلت آفریدگار و عالم (و وحدت وجود و ترجمه یونانی «پان تیزم» است. مرکب از کلمه یونانی *παν* - به معنی «همه» و *θεος* به معنی «خدا»، که کلمه به کلمه «همه خدا» معنی می‌دهد). وحدت وجود می‌توانست به دو صورت درک و توجیه شود: یکی به صورت عرفانی (که نوافلاطونیان و غلات صوفیه آن را چنین درک کردند: «سراسر عالم تجلی نیروی واحد خداوندی است. عالم با طبع خدایی است و در وجود خداوند زنده است».) دیگر به صورت عقلایی و ددوابع آنچنانکه... آگاهانه یا نا آگاهانه درک می‌کند. (ارسطویان و نوافلاطونیان گراینده به سوی استیلاجات عقلایی، اصل صدور و بسا فیضان را چنین درک می‌کنند: «آفریدگار همان عالم کائنات است با همه مناطق آن. بنا بر این آفریدگار جزر طبیعت و نظم آن نیست. برون از عالم و طبیعت خدایی وجود ندارد [۴۰۰]. غزالی «سرد صورت وحدت وجود را رد می‌کند و می‌گوید که عالم نتیجه صدور یا فیضان نبوده بلکه ثمره اراده آگاهانه و خلافت آفریدگار است - آفریدگاری که عیش علی الاتصال پس از خلقت عالم نیز دوام دارد.

اصل صدور یا فیضان منتهی و منجر به نفعی مثبت الهی و رد عمل آگاهانه و عمل از روی قصد آفریدگار می‌گشته. به گفته غزالی مثبت و اراده و علم، صفات ابتدی حضرت باری تعالی هستند و نه تنها چنانکه این سبب می‌اندیشیده در پدیدمعی کلی تجلی می‌کنند بلکه در موارد خصوصی و فردی نیز ظاهر می‌شوند. اراده و علم آفریدگار همه پدیدمعا را جزء به جزء و فرد به فرد در بر می‌گیرد و در همین حال وحدت ماهوی خویش را از دست نمی‌دهد.

به نظر غزالی آفریدگار - خدای آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - موجودی است زنده، روحی است پاک و واجد آگاهی و شعور شخصی و آزادی اراده و عمل. غزالی در همین حال نظر «نشیه» را که خاص ایسان ساده لوحانه بوده و همچنین نظر «تعطیل» را که از آن مترله بوده - خدا را واحدی نامشخص و فاقد صفات می‌شمارد - رد می‌کند. به گفته غزالی خداوند دارای صفات بسیار است و بسیاری صفات مانع از وحدت جوهر او نمی‌گردد. وی معتقد است که صفات نشیبهی خداوند که در قرآن ذکر شده (داشتن دست و چشمان و غیره) باید به معنی دیگری، به معنی عالی و صرفاً روحانی تفسیر شود. به گفته غزالی اراده و آگاهی و هوش و علم هر همه چیز، و توانایی مطلق و حضور در همه جا (بیرون از - مکانیت) و ابدیت و یکنی و محبت از صفات خداوند است. و آفریدگار که در همه جا حاضر است به مخلوقات خویش نزدیکتر از آن است که آنسان تصور کنند، نزدیکتر از «حبل الورد» [دلاگردن] ایشان بدانان است.^۱ اینکه غزالی نظر صوفیان را در اسکان وصل بلا فصل و شخصی آدمی با

آفریدگار و از طریق شهود^۱ مورد قبول قرار داده براین اصل مبتنی است.

تعالیم غزالی درباره آفریدگار رابطه نزدیک با نظری دودودنفس دارد. غزالی می گوید که نفس آدمی ماهیه با دیگر مخلوقات و عالم محسوسات فرق دارد. وی با استکلاک به قرآن^۲ و احادیث و روایاتی (که دوزخ یهود و مسیحیان و مسلمانان مشترک است) دایر براینکه خداوند آدمی را بصورت و شبه خویش آفریده، می گوید اگر پنداریم که خداوند به ظاهر و بسا صورت، مانند شکل ظاهر آدمی است، فکری لغو و بی معنی خواهد بود. بدین سبب مشابهت را در این مورد باید به معنی مشابهت با طبیعت دوحانی آدمی تلقی کرد. غزالی می گوید که نفس آدمی جوهری است دوحانی و محترای نمکی از دغشندگی جوهر الهی. برای دوح با نفس نمی توان ابعاد و یا مکانی فرض کرد، نه درون جسم است و نه بیرون از جسم، و به عبارتی دیگر بیرون از ممکنات. نفس یا دروح به عالم دوحانی تعلق دارد نه عالم محسوسات - یعنی نه به عالم مادیات. ضمناً غزالی برخلاف نوافلاطونیان خالص و غلات صوفی وحدت وجودی معتقد است که طبیعت نفس با روح آدمی با طبیعت روح الهی یکی نیست. طبیعت روح، الهی نیست بلکه شبه الهی است و در واقع از لحاظ کجیات و افعال خویش با روح الهی مشابهت دارد. بدین سبب نفس یا روح ندارد به شناخت خویش و شناخت آفریدگار است؛ و آن کس که نفس خود را بشناسد، خداوند خویش را خواهد شناخت (حدیث).

بنا به گفته غزالی همچنانکه نخستین تجلی ذات الهی در عالم کائنات اندیشه نبوده بلکه اراده بوده است («دکن» - فعل خلقت) در نفس آدمی نیز اراده نخستین اولویت دارد زیرا شبه الهی است. عقیده غزالی را درباره شناخت خویش در این عبارت می توان بیان کرد: «من می خواهم پس من وجود دارم» (لاتین *Volo, ergo sum*)^۳. بنابراین اگر آزادی اراده خاص خداوند است، خاص نفس یا روح آدمی نیز هست. بدین طریق غزالی می گوید میان فکر آزادی اراده آدمی و اصل اقتدار مطلق خداوند آشنی برقرار سازد. نفس آدمی اصغر لایتهای است در مقام قیاس با اکبر لایتهای، عالم دوحانی بالا. همچنانکه خداوند بر عالم حکم می کند روح آدمی نیز حاکم بر جسم پوست. جسم آدمی تعلق به عالم محسوسات دارد و در مقام قیاس با اکبر لایتهای عالم محسوسات اصغر لایتهای است، و در همه اجزای خویش با اکبر لایتهای مطابقت دارد. فقط ارواح آدیان لا یرال است نه تنها ایشان.

غزالی اندیشه ایدآلستی و گوستیکی عده ای از فیلسوفان (از آن جمله نوافلاطونیان) و عارفان را در وجود سلسله مراتب عوالم می پذیرد، بدین معنی که بالای عالم محسوسات و

۱- سوره ۱۵، آیه ۱۹، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ» که من (خداوند) زنده دارم (آدمیان) را زنده کرده و از دوزخ خویش در دوزخ دمانیم. حسین: جلدات کلمه به کلمه در قرآن سوره ۳۸، آیه ۷۶ - ۲ در این باره رجوع شود به ۱۶، ص ۲۳۲. D. B. Macdonald. «Development of Muslim theology».

مادی، عالم روحانی (عالم حقول) و بالاتر از عالم اخیر می‌شوند فراداد و دولی غزالی با قبول این فکر کلی روابط متقابل این عوالم را به گونه دیگر در نظر متصور می‌سازد. بنا به گفته اوست عالم وجود دارد: عالم پایین، اشیاء محسوس، که به معری و عالم الملكوت^۱ نامیده می‌شود. دیگر عالم وسطی تصاویر عالی‌اشیاء که به معری و عالم الجبروت^۲ گویند و مطابق است با عالم حقول و صور نوافلاطونیان. و دیگر عالم اعلی که به معری و عالم الملكوت گفته می‌شود.^۳ این عوالم با تعالیم اسلامی دربارهٔ هفت آسمان مطابقت ندارد. عوالم غزالی بیرون از مکان است. تفاوت اصلی میان آنها عبارت از این است که «عالم الملكوت» دائم در تغییر است و در حال تکامل است. «عالم الملكوت» بر اثر «فناء» یا «القدر فلازلیه» یاخواست جاویدان و لایتنر وجود دارد و بدین سبب تا ابد به یک حال باقی می‌ماند. «عالم الجبروت» بین این عالم سفلی و علوی است. ارواح و بانفوس بالا و خالص آدمیان تعلق به «عالم الملكوت» دارد و از آن بیرون آمده و پس از مرگ به آن باز می‌گردند. ولی ارواح در دلی زندگی این جهانی نیز می‌توانند با آن عالم علوی در رؤیا و «حال» یا جذبه‌های نفسانی تماس حاصل کنند و ارواح بیابان و اولیاء الله و هر نا چنین است.

گرچه به گفته غزالی طبیعت روح مایه شبه خدایی است ولی انعکاس روح الهی در همه ارواح یکسان نیست. و همچنانکه سلسله مراتب عوالم ثلاثه وجود دارد، سه نوع روح با نفس آدمی نیز هست. آدمیانی وجود دارند که تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بی‌روحانیت ایشان نفوذ دارد. این کسان قادر به فعالیت روحانی مستقل نیستند و باید به فرمان و احادیث اکتفا و متابعت بزرگان دین (مجتهدان) کنند. برای این کسان تعلیمات عمومی دینی اجباری است، حکم نان روزانه را دارند، زیرا که قادر نیستند معنی باطنی کلام خدا دریا باند. فلسفه برای ایشان به منزله زهر است. غزالی می‌گوید که نباید همه اسرار عالی دین و رازهای باطنی را برای ارواح پست گشود. این اندیشه در رساله غزالی تحت عنوان «المضنون به علی غیر لطفه» (به ما قبل رجوع شود) شرح و بسط یافته است.

بنا به گفته غزالی مطالعه الهیات (کلام) و «فرض العین» همه مؤمنان نیست و فقط برای کسانی که استعداد چنین مطالعه‌ای را دارند اجباری است (به دیگر سخن «فرض الکتاب» است^۴). اشخاص اخیراً ذکر، نفوس کجگرای هستند که می‌کوشند آنچه را بیرون از دسترس عوام است کسب کنند. می‌خواهند ایمان خویش را تا به درجه علم و ایمان ارتقا دهند و ضمن این کوشش

۱- یعنی آنچه که آدمی می‌تواند به پستی و برتری خویش دست آورد. ۲- اصطلاح «عالم الجبروت» را فیلسوفان نوافلاطونی و پادشاهان سرفران نیز به کار می‌برد، ولی الهیاتی پسند دیگر - یعنی گناه پسند «عالم اعلی» در مقام قیاس با «عالم الملكوت». کلمه «جبروت» مطابق Geburah عبری است که به معنی «قدرت» است. ۳- در معنی کلمات «فرض العین» و «فرض الکتاب» به آخر فصل پنجم رجوع نمود.

ممکن است با خطری روبه‌رو شوند و دچار شک و تردید گردند و بدینی و ازنسداد و پای‌ایسانی گریانگیر ایشان شود، به‌ویژه اگر تحت تأثیر فیلسوفان واقع شوند. بدین‌سبب غزالی حقیقه دلدرد که برای این‌گونه کسان اصول لاینفیر شریعت، ومباحثه ومخالفهت با فلسفه با استفاده از سلاح الهیات بهترین داروهاست.

ارواح عالیه انسانی، بنا به گفته غزالی، همانا کسانى هستند که می‌توانند به «حقیقت عالیه» (خفاوند) و واقعیت الهی، به‌یاری فروغ دونی وحال، واصل گردند. اینها ارواح پیامبران و اولیاءافضوعارفان هستند (به عربی «عارفون» که جمع «عارف» است که خود به معنی «کسى است که (خفا را) شناخته است»).

نفسی که غزالی در مورد ارواح به‌سه قسمت قائل شده مبتی است به‌استعداد آنها در زمینه فعالیت روحانی. با این وصف چنین تقسبى یعنی قرار دادن عوام الناس که فقط قادرند کورکورانه ایمان داشته باشند و باید از مجتهدان و علمای نافذالکلام اطاعت کنند، در مقابل عناصر واجد فعالیت عالیه و روحانی، چنین تقسبى که غزالی پیش‌می‌کشد ظاهراً انعکاسی است از سلسله مراتب سازمان یسخرته جامعه خوددالی در قیانه و لفاظیه دین - جامعه‌ای که قشرهای پایین تابع و فرمانبردار آن به‌صورت ذننهای در مقابل طبقه عالیه حاکمه قرار گرفته بودند.

غزالی دانشاً می‌کوشید تا اساس پی‌ریزی کرده خویش را با منطبق سنی منطق سازد. وی اصل غیر مخلوق بودن و ابدیت قرآن را قبول دارد. به گفته غزالی قرآن و تورات (کتاب‌خمس) و انجیل و زبور (مزامیر داود) کتابی است واحد و الهی که از طریق وحی به پیامبران خفاوند نازل شده و از لزل در جوهر آفریده‌گار وجود داشته^۱. غزالی معتقد بود که اجسام به‌خاک سیردشعه مردگان در روز قیامت بر نمی‌خیزند، ولی روحها در روز معاد اکبر در جسمهای تازه‌ای که کاملاً باحالت باطنی آدمیان منطبق خواهد بود حلول می‌کنند. غزالی می‌گفت که عذاب آن جهانی در جهنم روحانی است و هم جسمانی. چنانکه غزالی خود خبر می‌دهد در زمان وی ترس از عذاب دوزخ در میان مردم بسیار رواج داشته. و عواظ و بلیغ و سخنوران اسلامی در مقابل شنندگان خویش مناظر وحشت‌انگیز عذاب جهنم را تصویر کرده، نفوس ترسو را مرعوب می‌ساختند. این‌گونه وعظها وتبلیغات موجب اشکریزی وخشوع وحملعهای عصبی و گاه جنون وحتی مرگ می‌گشت. غزالی می‌اندیشیده که چنین هراسی دیگر جنبه نجات بخشی روح نخواهد داشت زیرا به‌پاس مطلق منجر می‌شود. به‌حقیقه غزالی بیم‌از عذاب جهنم باید بالنسبه به رحمت خداوند توأم باشد. وی می‌گوید بیم و امید دوجان حیات روحانی هستند. این دو همانند لگام و رکاب است:

۱- رجوع فرود ۱۹ «D. B. Macdonald» Development of Muslim theology. Appendix ۳۰۲-۳۰۳ (ترجمه انگلیسی کتاب اول از رج دوم «احیاء علوم الدین» در باره مابین اسلامی راجع به یکی بودن مفاهیم تورات و انجیل (به‌شکل اولیه این دو کتاب) و قرآن سدهجود شود به‌اصل سوم.

لگام جلوی اسب را می‌کشد و مانع از آن می‌شود که از راه راست منحرف شود و رکاب نهیجش می‌کند تا به‌سوی هدف سریعتر رود.

غزالی تاحدی با پیروان ادیان و مفاهید دیگر روش مفادداشت مگر دو مورد باطنیان (اساهیلان) و معتزله که با ایشان مبارزه می‌کرد. وی همه مفاهید سنی و «برحق» می‌شمرد و با شعبان بیانه و و مسیحیان^۱ و یهودیان نیز ملابا می‌کرد. این گونه ملابا و تحمل نسبت به ادیان مختلفه، به‌طو و کلی، از ویژگیهای اکثر صوفیان است. غزالی ضمن مباحث و مخالفت با فیلسوفان، به‌نوافلاطونیان و ارسطویان احترام می‌گذاشت و صریحاً می‌گفت که ایشان فقط گمراهان ولی بی‌ایمان نیستند زیرا که وجود آفریدگار را قائلند.

بی‌شک غزالی در الهیات و کلام اسلامی سیاسی است بسیار مهم. وی «کلام» را باصلاح اسالیب متعلق و فلسفی مجهز کرده اصطلاحات فلسفی را وارد «کلام» ساخت و بدین طریق خدمت بزرگی به الهیات اسلامی کرد. وی خدمت بزرگتری به‌صوفیان بیانه و و کرده، میان ایشان را با اهل الهیات آشتی داد و اعلام کرد که احساس باطنی و «تجربه ددونی» [شهود] تنها وسیله وصول به حقیقت مطلق است. وی بدین طریق موقعیت صوفیان را در جامعه مسلمانان استحکام بخشید.

کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی که به‌طو و کلی علیه فلاوی و ابن‌سینا بوده تأثیر عظیمی در معاصران وی کرد و متکلمان و صوفیان آن نالیف را با شرف و شادی استقبال کردند. غزالی در کتاب مزبور کوشیده تا اساس فلسفه استیجابات عقلی غیرتکسی به تجربه ارسطویان و نوافلاطونیان را برهم بزند و متزلزل کند و ثابت کند که به‌پای اسلوبهای ایشان نمی‌توان به درک و شناخت حقیقت مبنی (ایزکیف) نایل آمد. د. ب. ماکونالد در این باره چنین می‌گوید: «او (غزالی) در این کتاب شک و تردید فکری را به‌حد اعلی می‌رساند و ۷۰۰ سال قبل از دهریم بایه نیز منطق لاجل‌خویش رابطه علیت و منهدم می‌سازد و می‌گوید که ما نمی‌توانیم واقعیت علت با معلول را درک کنیم، بلکه فقط به‌معرفت اینکه پدیده‌ای پدیده‌ای دیگر می‌آید نایل می‌گردیم و بس»^۲.

این کتاب با مخالفت فیلسوفان روبرو و شد. ابن‌دش‌فیلسوف نامی مغرب‌هری [اندلسی] (در قرون وسطی داد و پای غربی وی را «آدونس» می‌خواندند. ۵۲۰ - ۵۹۶) به مکب فلسفی تعلق داشت که کندی و فلاوی و ابن‌سینا بدان به‌نگی داشتند و وی در پاسخ «تهافت» رساله‌ای تحت عنوان «تهافت لثهافت» (تکذیب تکذیب) نوشت.

۱- غزالی گرامی و بدینی مسیحیان را در دو نکته می‌پدید: در تثلیث محاربه و دیگر در فتنان رسالت محمد (ص). ۲- D. B. Macdonald, «Development of Muslim theology» ص ۱۶۹.

چنانکه گفته‌اند کلام به‌شیوه غزالی و با دقت‌رگویی به‌شیوه اشعری - غزالی، بصراحت مورد قبول سرزمینهایی که سکنه آن سنی بودند واقع شد (نه فقط در عراق و ایران، بلکه در مغرب و اسپانیای عربی نیز) و فقط همدی قلیل از نمایندگان منحبه حنبلی که نفوذی اندک داشتند (ابن‌تیمیه، ۶۶۲ - ۷۲۹هـ) کماکان اشعری و غزالی و صوفیان را در ردیف فیلسوفان منم به بلندی کرده و در سخنان انهام آئیسز خویش از مطالب ظاهری صدر اسلام، استفاده می‌کردند.

نتیجه نفوذ اشعری و ماتریلی و غزالی این بود که عموم علمای دین‌وتشیه را محکوم کردند. معذرا وتشیه به‌طور کلی و همه جانبه ناپود نمشد. گفته از حنبلیان در ایران پیروان فرقه کرامیه (کرامیه مأخوذ از نام ابو عبدالله محمد بن کرام) نیز از مشبه شمرده می‌شدند، زیرا که به‌مخلووند نسبت «جسیت» می‌دادند. ولسی اهل آن فرقه خود انهام مشبهی بسودن را رد می‌کردند و می‌گفتند که مقصودشان از «جسم» آفریدگار جوهر آن است و جسمی که منظور ایشان است دارای اعضای آدمی و صورت آن نیست. در قرنهای چهارم و پنجم هجری این فرقه در خراسان نفوذ شایانی داشته و در قرن پنجم هجری مورد تعقیب و ایلنا واقع شده‌بوده. ولی به‌افراد فخرالدین رازی در آغاز قرن هفتم هجری هنوز وجود داشته. فرقه کرامیه پس از ترحات مدلول ناپود گشت.^۱

برخی از تألیفات غزالی^۲ (و از آن‌جمله «تهافت‌الافلاسفه») از عربی به‌عربی و از عبری به‌زبان لاتینی ترجمه شده مورد قبول اروپای غربی مسیحی واقع گشته، در آن دیار منتشر و در آثار اسکولاستیکها (مدرسون) و عرفای کاتولیک مؤثر واقع شد (در تألیفات رابموند لوایی، مبستر الکهارات و دیگران). توجیه این پدیده از يك سو در اشتراك و تشابه راههای تکامل مستفادت دینی عهد خودالیزم در مغرب و مشرق و از دیگر سو مشترك بودن دینه و منبع افکار اسکولاستیکهای مسلمان (اهل کلام) و مسیحی است (تعلیمات افلاطون، استخراج قسطه‌نوس - افلاطونی و ارسطویی، گرایش مشترك هر دو گروه دینی در گسارندن فلسفه به‌عصمت الهیات و عرفان). کتاب «تهافت» غزالی را علمای مسلمان و مسیحی متغنا تأیید و تصدیق کردند و حال آنکه کتاب این‌دش را که بر خرد آن نوشته شده بوده هر دو گروه محکوم نمودند (به‌ویژه از طرف اسقفان پاریس و کتر بودی و دانشگاه آکسفر و غیره). افکار غزالی در نمایندگان برجسته مکب اسکولاستیک (مدرسون) اروپای غربی، لوقیل توماس آکویناس و دیگران تأثیر بسزایی داشته.

لازم است به‌نکته‌ای دیگر از ضالیت غزالی اشاره شود. وی رابطه میان الهیات و فقه را

۱- درباره جزئیات رجوع شود به D. Margolouth. «Karramiyya» ۲- در ادبای غربی فردن ولسی غزالی به‌نام «الکازلی» معروف بوده.

برهم زد و نابود کرد. د. ب. ماکدونالد می‌گوید: «گرچه او خود (غزالی) یکی از بزرگترین قبیهان بوده معیناً علم و فقه را از آن مقام رفیعی که داشته محروم ساخت و به استاجات عقلی آن حمله کرد و عامه را بر آن داشت که آن (فقه) را همچون چیزی که با دین هیچ رابطه و نیستی ندارد بنگرند»^۱. از زمان غزالی این امکان دست داد که شخص در مسائل حقوقی تابع فلان و یا بهمان منصب باشد و در همین حال در موضوع الهیات نظری مفایر خطابد آن منصب اظهار کند. مثلاً عباده انصاری و عبدالقادر گیلانی در مسائل فقهی حنبلی شمرده می‌شدند و در همین حال صوفی بودند (بهرغم مخالفت حنبلیان با تصوف). ابن‌العربی در مسائل فقهی، ظاهری‌منصب و با به‌دگر سخن قشری بوده و در همین حال صوفی افراطی وحدت وجودی و طرفدار بر و پا قرص «ناویل» یا تعبیر ایهامی قرآن بوده است.^۲ تألیفات غزالی هنوز از لحاظ انتقادی که حوضه مورد مطالعه قرار نگرفته.^۳

پس از غزالی تکوین کلام را می‌توان به‌طور کلی انجام یافته شمرد. از میان دیگر نمایندگان کلام که به‌نحوی از انحنا امر غزالی را تأیید و پاری کردند، می‌توان براد وی احمد غزالی (متوفی به سال ۵۲۰ هـ) و دو تن از ماتریدیان را به‌نام ابوحنس صبر الانصاری (۴۶۱-۵۳۷ هـ) و عثمان‌زانی (متوفی به سال ۷۹۴ هـ) نام برد. فخرالدین محمد رازی (۵۴۴-۵۶۰ هـ) که از مردم ابرار و بسیار مشهور است از پیروان غزالی و مؤلف تفسیر «مفاتیح الیب» و «محصل افکار المتقین و المتأخرین» و همچنین «دائرة المعارف جامع العلوم» بوده است. فخرالدین رازی مانند غزالی «کلام» را با تصوف تلفیق کرده است و از نظرگاه غزالی با فلاسفه به‌مبارزه پرداخته. عبدالرحمن ابیجی (متوفی به سال ۷۵۶ هـ) مؤلف کتب «الموافقی علم الکلام» نیز فلسفه را به بلدینی و گمراهی منتهی ساخت. علمای دین گفتند که حکمت و فلسفه واقعی همان «کلام» است (طبق اساسی که غزالی و پیروان او بنا نهاده بودند) و فلسفه ارسطویان و نو-افلاطونیان فلسفه کاذب است. د. ب. ماکدونالد می‌گوید که در دوران ابیجی و عثمان‌زانی فلسفه از تخت فرود آمد و به‌منحط الهیات و دفاع از آن کمر بست.^۴ در کشورهای اسلامی فلسفه

۱- س ۱۵۵ D. B. Macdonald. «Ghazali» ۲- درباره‌ایهامی یاد شد به‌فصل دوازدهم این کتاب و درباره حنبلیان و ظاهران به‌فصل پنجم رجوع شود. ۳- درباره غزالی و مکتب او رجوع شود D. B. Macdonald. «Ghazali»- «Life of al-Ghazali»- «Development of Muslim theology» ۱۵۵-۲۴۲ س

س ۱۵۰ - ۱۲۵ T. J. de Boer. «Geschichte der Philosophie im Islam»
س ۲۲۸ رید R. Nicolaon. «A literary history of the Arabs»
H. Baer. «Die Dogmatik al-Ghazali's» M. Asin Palacios. «Al-Ghazali. Dogmatism, moral, esoteric» C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Literatur ۲۴۱-۴۲۶ س T. J. de Boer. «Development of Muslim theology» ۲۴۲ س

مستقل که در لاصلة قرنهای ششم و هفتم هجری از طرف علمای دین مورد حمله و تعقیب و اینها فرار گرفته بوده روز بروز ضعیفتر می شد تا سرانجام تقریباً نابود گردید.

علمای دین، به یاری دولت خوندالی که مددکارشان بوده (۲۰۱)، بهایکه در کتب و مواضع خویش، به اصطلاح، پرده از عقاید و افکار فیلسوفان بردارند اکتفا نکردند و هم در قرن پنجم عهد فرمانروایی سلجوقیان در ایران و عراق تعقیب و آزاد فلاسفه آخساز شد. این تعقیبها در بسیاری از موارد به معلوم دقیقه نیز بسط یافت. و اگرچه خزالی لعبت و ارزش علوم پیدا شده را قبول داشت، ولی در قرنهای ششم و هفتم هجری خصوصت آمیخته به تمسبی نسبت به معلوم دقیقه از طرف قتیهان و متکلمان ابراز می شد. در سال ۶۱۱ ه در بلنادکتابخانه یک فیلسوف در گذشته به دست غوغای حوام آتش زده شد. و واضعی مسلمان به دست خویش تألیف این چشم را در هشت به آتش افکند و صورت الارضی را که در کتاب متفوش بوده و علامت منحوس یدینان ملعونه پنداشت.^۱

البته این ارتجاع فکری و عقیدتی و متعاندگی همگانی فرهنگی سرزمینهای خاور نزدیک و میان از اوایل قرن پنجم هجری، تنها نتیجه مبارزه متکلمان و قتیهان علیه فیلسوفان مغرور نبوده و بداین مورد عوامل مختلف دیگر در کار بوده است، از قبیل: هجوم ویران کننده و فرمانفرمایی صحرائشنان (ترکان در قرنهای پنجم و ششم هجری و ملولان در قرنهای هفتم تا نهم هجری)، و جنگهای صلیبی که بر اثر آن سیادت تجاری در کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به دست اروپاییان افتاد، و انحطاط عمومی اقتصادی ایران و کشورهای مجاور آن، به ویژه در تحت سلطنت ملولان و سرانجام تعقیب و اینکای «به دینی» که لقاۀ عقیدتی نهفتهای مردم بر ضد خوندالها بوده از طرف دولت خوندالی.

یکی از علایماتی که نشان می داد اسلام کمالاً به صورت دین جامعه خوندالی متکامل در آمده (۲۰۲) همانا شیوع بزرگداشت و تقدیس اولیاء الله بسیار و مرافد ایشان بوده که همه مسلمانان اهم از سنی و شیعه بدان گرویده بودند. نقطه این تقدیس در معتقدات اعراب و ایرانیان قبل از اسلام وجود داشته. ولی در صدر اسلام ممکن نبود مورد قبول واقع شود (۲۰۳). در صدر اسلام احترام و بزرگداشت بعضی افراد را جایز می شمرند و لسی تقدیس و تعظیم ایشان و مرافقتشان به هیچ وجه مجاز نبوده (۲۰۴). قرآن استدعای فرد مسلمان را از شخص یا مقننی (آن شخص هر که خواهد باشد فرشته، اولیاء الله یا پتان زمان جاسطیت) به منظور واسطت وی در یشگاه حضرت باری تعالی مفت و نفی می کند. در قرآن این گونه مراجعات و مستغیلات به طور اعم به مثابه «شرک» تلقی می شود. در قرآن آمده است: «و یحبون من دون الله مالا یضرهم

ولا يفهم و يقولون هؤلاء شفاؤنا» یعنی: می‌پرستد از غیر خدا آنچه ضرر نمی‌رساند ایشان را و نفع نمی‌دهدشان و می‌گویند اینها شفیعان مسأله^۱. در جای دیگر قرآن چنین آمده: و ... والذين يذبحون من دون الله لافئقون شياً وهم يخلقون. اموات غیر احياء و ما بشعرونا بان يبعثون الهكم الا واحد ... یعنی و آنان را که می‌خوانند غیر از خدا، نمی‌توانند آفرید چیزی را بلکه خود ایشان آفریده می‌شوند و مردگانه نه زندگان و نمی‌دانند که کی برانگیخته می‌شوند، خدای شما خدایی است یگانه^۲ (۲۵۵)

بالین وصف در صدد اسلام مردم غفلت‌ناش و مؤمن و متقی مورد احترام بودماند و ولی^۳ نامیده می‌شدند (کلمه عربی «ولی» که جمع آن «اولیاء» است به معنی نزدیک (به خدا) از ولی^۴ به معنی «نزدیک بوده» از این جاست، نیز «اهل الولایه» به معنی نزدیکان (به خدا) «مردمان مقدس»). رفته رفته چون اسلام به دین جامعه فتوالتی متکامل مبدل شد جامعه‌ای که سازمانی واجد سلسله مراتب داشت تا بمان بهمانجگرانی بین خدا و آدمیان که در میان توفه مردم رایج بوده، صورت مشروع و قانونی پیدا کرد و سلسله مراتب اولیاء الله پدید آمد. و ضمناً «ولی» که نخست در مورد مردان خدا گفته می‌شد مبدل به شخصیت فقهی مرتبی شد که میان خدا و آدمیان وساطت می‌کند و موجب خدایی داد و اعجاز می‌نماید.

ما در اینجا به تقدیس اولیاء الله مختصراً اشاره می‌کنیم و چنانچه خواننده خواست باند اطلاعات مشروعتری در این باره بدست آورد می‌تواند به تألیفات ای. گولدتسهر که واجد صلاحیت کامل است رجوع کند^۵. در آغاز تقدیس مقلدان و اولیاء الله در اسلام به صورت معتقدات توفه مردم وجود داشته و سران دینی یعنی مجتهدان و فقیهان معتقدات مزبور را قبول نداشته و مشروعیت نداشت بودند. گروههای گوناگونی از اولیاء الله مسود بزرگداشت واقع می‌شدند. پیش از همه تقدیس و بزرگداشت واقعی محمد (ص) مکنون گشت و معجزات فراوان به وی نسبت داده شد و او را عالم بر همه چیز و واجد قدرت خارق‌العاده دانستند. بعد بزرگداشت دیگر پیامبران و بعضی از خوشاوندان پیامبر اسلام، به ویژه علی وفاطه و حسین و جز آنان. و زن پس صحابه پیامبر و شاگردان و تابعان ایشان و امامان یعنی مؤسسان مذهب مانند ابوحنیفه و غیره و روحانیان و الاقام و «شهداء» نیز به تقدیس محمد (ص) افزوده گشت. برخی از مقلدان و مقلسات مسیحی که مسلمانان نیز بزرگشان می‌داشتند - مانند تقدیس جرجیس پیامبر و اصحاب کف (هفت تن خشنان انسی) و غیره و همچنین مریم خدا به جمع یاد شده

۱- قرآن، سوره ۱۸، آیه ۱۸. ۲- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۲۵ - ۲۴ و سوره ۱۲، آیه ۱۷ - ۱۸ و سوره ۱۸، آیه ۱۸۲ و سوره ۲۹، آیه ۲۴ و جامعی دیگر. ۳- رجوع شود به: ای. گولدتسهر، مقدس اولیاء الله در اسلام، «Muhammedanische Studien» به خصوص مقاله‌ای از این کتاب تحت عنوان «بزرگداشت اولیاء الله در اسلام».

پیوسته^۱. ایمن پدیده - یعنی تجدید نظر در محتوای روایات و افسانه‌ها و ادیان باستانی در پرتو معتقدات دین نوین - در اسلام شیوع وافر پیدا کرد^۲.

حماة فتوحات عرب، تقدیس «شهداء» را آغاز نهاد - یعنی تقدیس کسانی که در جهاد کشته شده بودند. به‌ویژه بزرگداشت و تقدیس «شهداء» در میان خوارج و شیعیان اشاعه بسیار یافت. اولیایی که از یشعرا و مشاغلی معینی حمایت می‌کردند گروه و بزرگای را تشکیل می‌دادند. گاه فلان با بهمان پیامبر حامی این یا آن حرفه بوده و گاه مقدسان و اولیا و پهلوانان و دیگر شخصیت‌های محلی که غالباً افسانه‌ای بودند. هلمر بودگشتال، مورخ معروف، از روی گفت‌وهای طوی جلی سیاح ترک در قرن یازدهم هجری (که به‌سفر ایران نیز سفر کرده بوده) خبری از اولیاء الله مسلمان که حامی فلان یا بهمان پیشه یا رسته بوده‌اند - با ذکر نواحی که ایشان مورد بزرگداشت می‌باشند - ترتیب داده است.

به‌ویژه عرفای مسلمان، بنی صوفیان و جرگه‌های اخوان ددویشان که با ایشان رابطه داشتند، به‌بیشتر تقدیس اولیاء الله کمک کردند^۳. شیوخ و مریان صوفیه و ددویشان بیشتر اولیاء الله مسلمان را تشکیل می‌دادند. چیزی نگذشت که مسلمان اولیاء الله را صاحب کشف و کرامات و معجزات شمردند. نویسندگان مسلمان تاریخ اولیاء الله بیست نوع «معجزه» به اولیاء نسبت داده‌اند که از آن جمله است «نظور» یا قابلیت در آمدن بصورت و اشکال مختلفه و همچنین انتقال به نقاط بعیده در یک چشم به‌هم زدن (طی الارض) و «احیاء الاموات» یا زنده کردن سرزده‌گان و نجات دادن مسافران از خطرات و شفا بخشیدن به بیمارانی و... عملی زنان پارسا نیز در ردیف مردان، جزء اولیاء الله دیده می‌شده ولی البته (همچنانکه در مورد مسیحیان نیز چنین است) شمار زنان مقدسه از مردانی که جزء اولیاء الله هستند خیلی کمتر است.

چنانکه گفتیم در آغاز قیام در طی مواظبت دینی و رسمی خویش تقدیس اولیاء الله و استعادهای پاری از آنان را داده‌ای، و ایمان به معجزه و کشف و کرامات ایشان را - که عملاً در میان توده مؤمنان رایج بوده - قبول نداشتند. برخی از قبهان، به‌ویژه معتزله دلبسته ناپلست (با طریقه‌های استیلاجات عقلی و منطقی) «معجزات» را در ردیف جادوگری (سحر) می‌شمرند [۲۵۶]. ولی در فاصله قرن چهارم و هفتم هجری، پیروان کلام اشعریان و ماتریدیان بزرگداشت اولیاء الله را قبول داشتند. و صوفیان با چاد تمام از این امر دفاع می‌کردند. امام الحرمین

۱- سرودهای جالب توجهی با افکار، به‌تألیف و تألیف در کتاب ای. گولدسیر تحت عنوان «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۹۶، ۹۷، یافت می‌شود. در باره تقدیس مردم خدا در اسلام رجوع شود به فصل دوم این کتاب.

۲- در این باره رجوع شود به ای. گولدسیر «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۶۱ - ۶۰.

۳- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب.

و غزالی در «احیاء علوم الدین» و فخرالدین رازی در تفسیر قرآن خویش کوشیدند تا از نظرگاه اصول لاتینبر اسلامی (دگشات) مبنایی برای تقدیس اولیاءالله و کشف و کرامات ایشان بپراشند. و نظریات آفرینندگان کلام و صوفیان در این زمینه مورد قبول عامه متکلمان و قیهان اهم از سنی و شیعه واقع شد. و فقط عده قلیل و بسی نفوذ حنبلیان - این کهنه فکرن لجوج که از هر چیز «تأزیه» هراسناک بودند - این نیمه پاد شده، علیه تقدیس اولیاءالله و زیارت نبور آنان یرغاستند. سامی حنبلیان با ناکامی رو بعر و شد و از آن جله ایشان در ایران هیچ فردی نداشتند.

چنانکه مذکور افتاد ویژگی سیر تکامل ادیان دوران فئودالیزم، در مشروع ساختن تقدیس اولیاءالله از طرف روحانیان رسمی، یروز و تجلی کرد. البته روحانیان کوشیدند تقدیس اولیاءالله را بصورتی حد آورند که متناقض با قرآن و تطبیقات دینی رسمی نباشد. مثلاً احادیثی از قیل حدیث ذیل نقل کردند: «هر کس با «ولی» خصوصتورزد با خداوند عطا در جنگ شده است»^۱. علمای روحانی حال می گفتند که اولیاءالله به خودی خود قادر نیستند معصوم هیچ اعجازی شوند، ولی خداوند باری تعالی به واسطه ایشان عمل می کند و برای پدید آوردن معجزات می تواند از هر آلت فعلی استفاده کند. و این آلت فعلی می تواند نه تنها آدمی بوده بلکه ششی بسی روح، مثلاً قبر، چیزی یادگاری و چشمه و غیره باشد. پیامبران بالاتر از اولیاءالله هستند بدین معنی که پیامبران از مرتبت عالی و رسالت خویش، مرتبت و رسالتی که خداوند برای ایشان قائل شده، آگاهند و حال آنکه اولیاءالله گاه خود از منزلت و مرتبت خود خبر ندارند. معجزاتی که خداوند به وسیله پیامبران می کند بالاتر از معجزاتی است که به دست اولیاءالله عملی می سازد. بدین سبب معجزات پیامبران «آیه» (کلمه عربی «آیه» بمعنی «علامت، نشانه» است و جمع آن «آیات» است) نامیده می روند و حال آنکه معجزات اولیاءالله را به اصطلاح «کرامت» می گویند («کرامت» عربی است بمعنی «بزرگواری»، از «کرم» دست باز و بزرگواری و در از اینجا اصطلاح «صاحب الکرامه» می آید). دیگر قیهان این دو نوع اعجاز را، جادوگری و ساحری - که بیشتر عمل شیطان خوانده می شده - نمی نامیدند و زیارت مرافق و از اشیاء یادگار اولیاءالله را بت پرستی نمی دانستند.

البته در اسلام، که قدرت مرکزی روحانی و کلیسای جامع - که همانند قسوت پاپ رم با شس وجود نداشت، یرغلاف آنچه در مسیحیت معمول بود اولیاءالله از طریق رسمی دینی معرفی نمی شدند. ولی مهذا عده کثیری اولیاءالله پدید آمدند که مورد قبول و بزرگداشت عمومی بوده و با لاف در محل بخصوصی شناخته شده بودند.

نمایندگان صوفیه به منظور ترویج و مشروع ساختن تقدیس اولیاء الله در اسلام سعی بیشتر بمنول داشتند. صوفیان تمایلی را پدید آوردند که گذشته از اولیاء الله که واسطه میان خداوند و آدمیان هستند، سلسله مراتبی از اولیاء الله زنده سرودی زمین وجود داد که برای حوام مرئی نیستد و اینان را در جلال القلب می نامیدند. و این افراد مقدس که در گمنامی و عفر زندگی می کنند معینا، دارای چنان قدرت روحانی هستند که دنیا بهوای ایشان بسته و پایدار است و از مقام اسمن می ماند^۱.

در اسلام نیز مانند مسیحیت بزرگداشت مراد و یادگارهای اولیاء الله با تقدیس ایشان رابطه ناگسستی دارد. آراء و اصحاب علماء با زیارت مراد اولیاء الله موافق است و قواعد ملون خاصی برای زیارت وجود دارد. سفر به محل مراد اولیاء الله را چنانکه پیش گفتیم « زیارة » (زیارت) عربی- فارسی از « زیارة » عربی که بمعنی دیدار است) می نامند. حقیقه ای پدید آمد که زیارت مراد برخی از امامان بسیار محترم و شیوخ و دیگر اولیاء الله (مثلا زیارت قبر علی (ع) در نجف و با امام حسین (ع) در کربلا) با « حج عمره » برابر است^۲.

در ایران گذشته از مراد امامان شیعه^۳ قبور شیوخ صوفیه نیز محبوبترین زیارتگاهها شمرده می شوند. مانند: مرقد پایزدهستانی دوشهر بسطام و شیخ احمد جام در تربت جام و [قطب الدین] جیلو در تربت حیدری (در محل اخیر الذکر در خراسان است) و صفی الدین اردبیلی (بانسی دودمان صفوی) در اردبیل و انسی فرج زنجانی در زنجان و شاه نعمت الله کرمانی در قره ماهان نزدیک کرمان و بسیاری دیگر. این مزارها علی الرسم مرکب بود از قبر و مرقد و مسجد و خانقاه، و درآمد محرفی از زائران و کسانی که به زیارت آمده و ساطت اولیاء الله را استعفا می کردند عاید متولیان می شد.

این بطوطه (قرن هشتم هجری) نمونه جالب توجهی ذکر می کند. دو کازرون که یکی از شهرهای فارس است « ذابو » شیخ بزرگوار ابواسحق ابراهیم الکازرونی (که در قرن پنجم هجری می زیست) فرود داشت^۴. بازندگانانی که از راه دیا با هندوستان و چین تجارت می کردند، دست توسل به سوی این شیخ مقدس دناز کرده و استعفا می کردند که ایشان را از گرد طوفانهای وحشتناک آفتابوس هند و هذیان دریایی که کمتر از طوفان هراس انگیز نبودند نجات دهد. بازگانان مزبور به هنگام آغاز سفر دیا علی الرسم نذر می کردند که برای خانقاه شیخ بلبلی به نقد تقدیم کنند و تهدیدنامه کتبی و نقشی داین باره تنظیم می شد. و پس از آنکه جهازات به سلامت به بندرگاه

۱- شرح مفصل این « جلال القلب » را در کتاب ای- کوله سمیر صحت عنوان « اصحاب » غراهد یافت.

۲- درباره زیارتها رجوع شود به ای- کوله سمیر « تقدیس اولیاء الله در اسلام » ص ۵۱ و بعد ۴-۵
صل دم این کتاب رجوع شود ۳- مصدع و اجوی کرمانی شاعر ایرانی نیز مرقد وی را (در اسمرن معقم حیری) زیارت کرده و منظومه « ذیخا الاوار » را درباره وی سروده است.

ساز می‌گشتند، ختام خانقاه وارد کشتیها شده تمهیدات کتی پادشاه را ارائه داده از هر بازوگان مبلغ موعود را طلب می‌کردند. این بطوطه می‌گوید هرگز موعودی پیش نمی‌آمد که جهاز رسیده از هند و یا چین هزارها دینار درآمد عاید خانقاه ناسازد. بعضی از دیویشان و مریدان شیخ خانقاه برای خوب شدن نیز صدقه می‌طلبیدند. و از طرف خانقاه به طلب کتشف صدقه «برائی» بدین مضمون داده می‌شد: «آن‌کس که برای شیخ ابواسحق نذر کرده به حساب مبلغ نذر، فلان مبلغ را به فلان شخص کارسازی داده». مهر نفقه نام شیخ بهر کرب سرخ آفشته و بر برات زده می‌شد. مروانی به بالغ ۱۰۰۰ و ۱۰۰ دینار نفقه و بالغ کمتر دهنده می‌شد. دافنقه برات به نزد بازوگانی که نذر کرده بوده می‌رفته و مبلغ مرقوم در برات را از وی وصول می‌کرده و دو پست سند رسیده وجه را می‌نوشته. يك بار محمد سلطان هندوستان (ظاهر احمد شاه بن تغلق که از ۷۲۶ تا ۷۵۲ هـ حکومت کرد) ده هزار دیناری را که نذر کرده بود به خانقاه شیخ پرداخت. حسن این نکته که این خانقاه در نتیجه چنین نفورات و اماناتی بهجه درجه ثروت و استطاعت سرشاری رسیده آسان است.

بزرگداشت «آثار» و یادگارهایی که به پیامبران و امامان و اولیاء الله نسبت داده می‌شد نیز با تقدیس ایشان رابطه دارد. گرد آوردن آثار و یادگارهای مزبور — از قبیل موی سروریش و تنگهای لباس و سجاده و موزه و دستار و غیره که گویا از امامان و شیوخ صوفیه و غیره و حتی شخص پیامبر محمد (ص) باقی مانده بوده — و خرید و فروش آثار مزبور از قدیم در میان مسلمانان رایج بوده. در قرن سوم هجری در شهر شیبه نشین قم سی هزار درهم بهای یکای از لباس یکی از علویان که متوفی زنده بود می‌دادند.^۱ در تألیف پیش گفته ای، گوئد تسنیر از این گونه نمونه‌ها بسیار متداول است.^۲

نه تنها بعضی از این آثار بلکه بسیاری از مزارات اولیاء الله هم معجول و ساختگی است. مثلاً در نزدیکهای شهر بلخ برای نخستین بار در قرن ششم هجری مرقی «کشف» شد بانوشتهای که گوی می‌داد «و اینجا اسحاق علی (ع) خلیفه چهارم و امام اول شیعیان مدفون است. پس از آنکه این مرقه را معلولان خراب کردند مردم آن را از یاد بردند و لسی دو سال ۸۸۵ هـ (۸۱۰/۱۴۸ م) «مرقد علی» باری دیگر «کشف» شد. و سلطان حسین باقر انیموری به اتفاق امیران و نزدیکان خویش به زیارت آن رفت. و مرقه مزبور را اصیل شناختند و گنجی بر آن و مسجدی در جنب آن بنا نهادند و در ظرف چهار قرن محل مزبور بر اثر هجوم زائران

۱- این بطوطه، مجله ۲، ص ۱۹-۱۸ نیز در این باره رجوع خود ۹، ای. پ. پتروفسکی، «بزرگان شهری در دولت ملاکومان» مجله ۵، نشریات شوروی، مسکو-لنینگراد، مجله ۵، ۱۹۴۸، ص ۱۰۴-۱۰۵ ۲- رجوع خود ۹، ای. گوئد تسنیر، «تدبیر اولیاء الله در اسلام» ص ۴۵ ۳- صامیاء، ص ۴۵-۴۶.

آنچنان ثروتمند شد که شهری بزرگ به نام مزاورشرفه در آنجا پدید آمد. و ضمناً مؤمنان (آنجا) از اینکه علی (ع) هرگز به ناحیه بلخ سفر نکرده و اینکه مرقد وی از قرن‌ها پیش در نجف برپا و یکی از زیارتگاه‌های بسیار مشهور بوده، به هیچ وجه ناراحت نمی‌شدند. بدین طریق علی (ع) دو مقبره پیدا کرد.

در میان مسلمانان اعم از سنی و شیعه تألیفات فراوان در شرح زندگانی پیامبران و امامان و اولیاء الله و داستانهای اجتناب‌ناپذیر در معجزات ایشان و همچنین راه‌نماگونه‌هایی برای زیارت مزاوران ایشان که در شهرهای مختلف واقع بودند پدید آمد.

گاه روایات و افسانه‌های دینی باستانی بدون اینکه رابطه‌ای با اسلام پیدا کنند کماکان موجودیت خود را حفظ می‌کردند. از این گونه‌ها «قبور» اولیاء بی‌نام و نشانی، در ایران و آسیای میانه، که پس از تحقیق معلوم شد پرستشگاه‌های باستانی یزدانهای زردشتیان یا پهلوانان قبل از اسلام بوده‌اند [۲۵۷]. یزدگشاهاست درختها و چشمه‌های مقدس هم از بقایای ادیان بسیار قدیمی مبتی بر کشاورزی و گاه‌پرسی است. در نخستین قرن‌های بعد از هجرت، مسلمانان متعصب غالباً با این گونه پرستش مبارزه می‌کردند. در حیات یکی از مساجد قزوین «درختی مقدس» روئیده بوده، که در زمان متوکل آن را قطع کردند. ولی مردم کماکان جای آن درخت را بزرگ می‌داشتند و برای توجیه این عمل می‌گفتند که یکی از اولیاء الله در آن محل مدفون است. پس از قرن چهارم و پنجم هجری پرستش درختان و چشمه‌های مقدس نیز مانند بزرگداشت اولیاء الله با اسلام جوش خورد. در ایران می‌توان درختانی را دید که پلوچها و دخیل نذری بدان آویخته و مانند اولیاء الله و چشمه‌های مقدس محترم شمرده می‌شوند. مردم برای دعا و استعاضای باری به این درختان و چشمه‌ها روی می‌آوردند و هیچ يك از افراد ناسخنی در متنا اسلامی این «لمکه مقدسه» شکمی به‌خود راه نمی‌دهد [۲۵۸]. (و حال آنکه در واقع نفس الامر این پرستش مربوط به زمان پیش از اسلام است)... و بزرگی پلوزد بگرا این دوران عبارت است از تبلیغ مردم به حفظ آرامش و صبر در بدبختی و فقر و رضادادن به قسمت و نصیب خویش [۲۵۹]. در این مورد، سیر تکاملی اسلام همچون دین جامعه خوددالی و همچنین افزایش نفوذ طبقه روحانیان و قبیله‌ها و رواج عرفان و تدوین و ازدیاد ادعای وقتی و ثروت مؤسسات دینی و تسلط تکثیر اسلامی مؤثر واقع شده بوده.



شیعیان میانه‌رو

تاریخ شیعه را محققان خیلی کمتر از تاریخ مذاهب سنی مورد مطالعه قرار داده‌اند. در سال ۱۰۹۲۲ ه. گ. براون چنین نوشت: «ما هنوز هیچ‌یک از زبانهای اروپایی تألیفی مشروح و کافی و قابل وثوق دربارهٔ مذهب شیعه در دست نداریم»^۱. حتی دواین ایام نیز این بخش اسلام شناسی کماکان عقب مانده‌است.

چنانکه پیش‌گفتیم^۲ تشیع در دهه‌های نخستین تاریخ اسلام بکجسریان سیاسی بسوده و «شیعهٔ علی» (یعنی حزب یا فرقه‌علی) وجود داشت همچنانکه «شیعهٔ عباسیه» (فرقهٔ با حزب عباسیان) نیز فعالیت می‌نموده...

شهرستانی (۲۶۲ تا ۵۲۸ ه.) در «کتاب الملل والنحل» خویش مابیت تشیع را چنین تعریف می‌کند: شیعیان کسانی هستند که جانب علی (ع) دلامد پیامبر را گرفتارند و حق مطلق امامت و خلافت وی را می‌شناسند. شیعیان معتقدند که حق امامت جز به‌اخلاف علی و فاطمه (ع) (چون محمد ص) فرزند ذکور نداشته) به‌دیگری نمی‌تواند تعلق داشته باشد. شیعیان عقیده دارند که حق امامت مربوط به‌نسبستگی شخصی فلان یا همان‌کس نبوده، بلکه تابع اصل وراثت است [۲۱۵] و مابیت دین و ایمان دواین اصل است.

به‌گفتهٔ شیعیان امام باید از طرف جماعت مسلمانان انتخاب شود (و حال آنکه سنیان چنین می‌پنداشتند) و امامت وی نتیجهٔ شایستگی ارثی است و این حق قابل انتقال به‌شخص غیر و یا به‌جماعت نیست. شیعیان معتقدند که امامان در همهٔ امور و افعال و اصول و ایمان

۱- E. G. Browne. «A literary history of persia» T. ۲۱۵ ص ۴۲۰
۲- باصل اولی این کتاب رجوع شود.

خویش معصومند و ممکن نیست مرتکب گناه شوند. شیعیان «نقیه» (یا انتضای عقلایی) منصف خویش را (در صورت وجود خطر تشبیب و اینها) جایز می‌شمارند، گرچه برخی از ایشان با این امر موافق نیستند.^۱ موضوع واقعیت انتقال حق امامت به فلاں یا پیمان خلف امامان علوی، اساسی اختلاف و انشعاب در میان شیعیان را تشکیل می‌دهد. فسرط حمله شیعه عبارتند از: کبیانه، زیدیه، امامیه، غلات شیعه (از کلمه عربی «غالی») و اسماعیلیان.^۲

در این فصل مطالب و نظریات اصلی و کلی شیعه شرح داده شده است. این نظریات کلی به تدریج به نحوی بسیار مشروحتر منظم گشتند و ضمناً باید گفته شود که در فرق و شعب گوناگون شیعه همانحای مختلف و متفاوت تدوین یافتند. اگر تصور شود که شیعه فرقه‌ای از اسلام بوده اشتباه محض است. ا. آ. بلایف می‌گوید: «این عقیده در صورتی امکان پذیر است که از نظرگاه سنیان قضاوت کنیم. ولی اگر سیر تکاملی تاریخی معتقدات و سازمان شیعیان و به‌ویژه وزن و مقام ایشان را در ممالک اسلامی در نظر گیریم، خواهیم دید که تشیع را باید یکی از دو جریان اصلی دین اسلام شمرد».^۳ تا پایان قرن نهم هجری از این دو جریان اسلامی - سنی و شیعه - تسنن همواره در اکثر سرزمینهای مسلمانان در اکثریت بود. و شیعیان در اکثر ممالک اسلامی در اقلیت بودند. ولی غالباً این اقلیتی بوده کارآمد و فعال که در نهضتهای خلق و تالیف و معتقدات اجتماعی اثر می‌گذاشته - نهضتهایی که طبع سنجیری، یعنی معتقدات دولت فئودالی وارد عمل می‌شدند. تشیع دائماً شایع‌تر و جوانمهری تازه و تازه‌تر از خود منشعب می‌ساخت. و این خود دلیل سخت جانی تشیع در سراسر دوران فئودالیسم بوده. پنج جریان اصلی تشیع، که شهرستانی ذکر کرده بوده به‌سرور زمان به‌جریانهای فراوان کوچک کوچک تقسیم و منشعب شدند.

مشاخه نخستینی که شهرستانی برای شیعه قائل شده یعنی کبیانه و زیدیه و امامیه را می‌توان در عهد شیعیان میانعروشرود. زیرا که اگر از موضوع وراثت امامت طربان (و در آن خاص شیعیان از موع امامت که بدین مروطاست) بگذریم،^۴ می‌بینیم که شیعیان میانعرو از منصف یعنی چندان دور نیستند. ولی برعکس اسماعیلیان و غلات شیعه در تعلیماتی که تدوین کردند آنچنان از مبانی اسلامی دور شدند که دو جریان اخیر الذکر را می‌توان ادیان مستقلی نامید، ادیانی که فقط ظاهراً نقاب استار تشیع را بر رخ کشیدند. در این فصل ما به‌شرح سه جریان اصلی تشیع میانه رو می‌پردازیم.

۱- شایعه زیدیه. به‌دلالة این فصل رجوع شود. ۲- شهرستانی ص ۱۰۸-۱۰۹ رجوع شود: ص ۱۲-۱۶.
 ۳- E. G. Browne. «A literary history of persia» T IV. ص ۲۰۱. بلایف «فرقه‌های اسلامی» ص ۲۲. درباره نظر سنیان راجع به امامت و غلات به فصل ششم رجوع شود.

و فصل علی‌حمای به اسماعیلیان و «غلات» شبه اختصاص می‌دهد.^۱
هم در نخستین قرنهای اسلامی تفاوت میان شیبان ماضی و «غلات» به نحو بساوری معلوم بوده.^۲

شیبان در آغاز مفهوم امامت و خلافت را این چنین مفهمنس و لا یتخیر نمی‌شمرند. ایشان فقط حق علی (ع) را در مورد خلافت تأیید می‌کردند و می‌گفتند که وی داماد پیامبر محمد (ص) است و نزدیکترین کس به وی بوده و بنابر این محقر تر است. بعداً این عقیده به سبب حدیثی مشهور ... مستدل و استوار گشت. بنا به روایت مذکور پیامبر محمد (ص) به هنگام آخرین زیارت خویش از مکه، (و به روایت دیگر پس از عقد پیمان صلح در حدیبیه، در سال ششم هجری) در کنار برگ‌فندیر خم گفت: «هر کس مرا مولای خویش بداند باید علی را هم مولای خویش بداند».

نشیب به عنوان يك جریان دینی، در ماصلة زمانی مرگ غم‌انگیز حسین بن علی (ع) امام سوم شیبان (۶۶۱ هـ) و استقرار دودمان عباسیان بر تخت خلافت (۱۳۲ هـ) بسط یافت. در همین فاصلة زمانی در داخل اردوگاه شیبان [در میان برخی از آنان] نیز نفاق و انشعاب پدید آمد. و علت آن نخست بهتایی بود بر سر آنکه کدام يك از علویان را باید امام شمرد. بهتای دیگری بر سر مفهوم شایستگی امام نیز به مباحثات پیشین افزوده شد. در همان زمان نقطه قدیس شهیدان میان شیبان به وجود آمد و این عمل را راه مستبسی به بهشت می‌دانستند. پس از مرگ سه امام بنشین، بنی خلیفه علی (ع) و فرزندان حسن (۲۱۱) - که شبهه دیدا همچون شبهه بزرگ می‌دانستند (می‌گفتند که معاویه وی را زهر داده) و برادر دلیر و مبکر او حسین بن علی، نخستین انشعاب جدی در میان شیبان صورت گرفت و کسایان (کیانیه) از شبهه جدا شدند.

کیانیه گروهی از تبعیان بودند که محمد بن الحنفیه، برادر ناتنی حسین بن علی، را امام چهارم و جانشین او می‌شناختند.^۳ دسته‌ای از شیبان... از طرفداران محمد بن الحنفیه بودند. روایت است که ابن الحنفیه استعدادهای برجسته‌ای داشته. به‌علا علم غیبی و اطلاع از منی باطنی افلاک آسمانی و غیره را هم به وی نسبت دادند. هواخواهان او تحت رهبری مختار بن ابی‌عبد تقی در سالهای ۶۶ تا ۶۸ هـ در کوفه قیام کردند.^۴

نام کیانیه ظاهرأ از کسان ابو عمرو رئیس موالی که در لشکر مختار بودند مأخوذ است. وی شیعهای متعصب بوده و در قیام مذکور وظیفهٔ نمایانی داشته. و با شاید از نام کسان

۱- رجوع نمود به فصل پانزدهم. ۲- رجوع نمود به ۱۹. E. G. Browne. «A literary history of persia» T II ۳- دربارهٔ وی رجوع نمود به فصل اول. ۴- در این باره نیز به اخبار رجوع نمود.

دیگری که مولای علی (ع) بوده و در جنگ صفین (۳۷ هـ) کشته شد گرفته شده باشد. کیسانیه برای اینکه مناهی جهت حق امامت ابن‌الحنفیه بتراشند، گفتند که علی (ع)، امامت را به سبب خوشاوندی با پیامبر (به عنوان داماد وی) به دست نیاورده بلکه به منزله جانشین روحانی وی بوده است. کیسانیه معتقد بودند که علی (ع) می‌بایست جانشینی روحانی خویش را به ترتیب همه پس خود حسن و حسین و محمد بن الحنفیه، منتقل کند.

مرگ ابن‌الحنفیه (در حدود ۸۰ هـ) موجب انشعاباتی میان خود کیسانیان گشت. برخی از ایشان معتقد بودند که چون «آخر دنیا» نزدیک است شمار امانان باید به چهار محدود گردد (علی (ع) و سه پسر او). بعضی دیگر از کیسانیه علی فرزند ابن‌الحنفیه را امام پنجم می‌دانستند. پادشاه نیز امامت پنجم را از آن پسر دوم ابن‌الحنفیه که ابوهاشم نام داشت می‌شمرند و چنین استدلال می‌کردند که وی علوم غیبی را از پدر به ارث برده و بنابراین جانشین روحانی اوست. پس از مرگ ابوهاشم فرق فرعی جدیدی از کیسانیه ظهور کردند. یکی از آن فرق با گروهی از هواخواهان عباسیان که مدعی مقام خلافت بوده نزدیک شد، و داسانی رایج گشت که ابوهاشم به هنگام مرگ، حق امامت خویش را به پسر دودمان عباسیان و اسامه محمد بن علی و اختلاف او تقویض کرده است. این شاخه کیسانیه جداوند به دو قیام خلق تحت قیادت ابومسلم (۱۳۰ تا ۱۳۳ هـ) فعالانه شرکت جست و عباسیان برای نیل به مقاصد خویش از آن قیام استفاده کرده به تخت خلافت دست یافتند، و پس از رسیدن به قدرت و حکومت عناصر دموکراتیک یعنی ابومسلم و راوندیه را که در حصول مقصود، ایشان را یاری کرده بودند تار و مار کردند. فرقه فرعی دیگری از کیسانیه می‌گفتند که محمد بن الحنفیه نمرده است و در غاری پنهان شده و یاری دیگر همچون مهدی از آنجا بیرون آمده ظهور خواهد کرد تا عدل را بر زمین حکمفرما سازد. بدین طریق عقیده به وجود «امام غایب» و وجود غیبی و «رجعت» او در میان کیسانیه پیدا شد. این عقیده را بعدها دیگر فرق شیعه اعم از میانبرو (به ویژه امامیه [۲۱۲]) و اسماعیلیه و خلافت پذیرفتند. این حزم ددرون پنجم هجری از کیسانیه به عنوان فرقه‌ای که وجود ندارد سخن می‌گوید. اکثریت عظیم شیعیان محمد بن الحنفیه را به امامت قبول نداشت، زیرا اگرچه پسر علی (ع) بوده ولی از طین فاطمه نبوده است و بنابراین نسبش با پیامبر نداشت. بدین سبب اختلاف ابن‌الحنفیه را سید نمی‌شمرند. دو نوع از علویان باقی و معظوظ ماندند. یکی اختلاف حسن (سادات یا اشراف حنبه) و دیگر فرزندان حسین (یا سادات حسینی). افراد هر دو گروه در زمان امویان مانند اشخاص عادی می‌زیستند، گسریه بسیار ثروتمند بودند و گاه هم صاحب نفوذ امویان (بهشتای عمر دوم) نسبت به علویان بدگمان بودند و ایشان را از مقامات دولتی به دور نگاه می‌داشتند و بعضی را که خطر ناک می‌شمرند به هلاکت می‌رساندند. سعودی فهرستی از

اسامی علویانی، که از طرف اسیران مملکت رسیدند، بدست می‌دند.^۳ عباسیان پس از استقرار در مقام خلافت، نخست کوشیدند تا علویان را به سوی خویش جلب و نزدیک کنند ولی علویانی را که مورد بدگمانی ایشان بودند بارها هلاک کرده و پا زهر دلدند.... چه در زمان امویان و چه در عهد عباسیان افراد همدرد و شاخه دودمان علویان قیامهایی برپا کرده و موقتاً حکومت را بدست می‌گرفتند. و گاه موفق می‌شدند که حکومت سلسله علویان را در فلان و یا همان سرزمین مستقر سازند. از این جمله بودند ادویسیان (حسینیان) در مغرب (در مراکش از ۱۷۲ تا ۳۷۵ هـ) و زیدیه (حسینیان) در یمن.

اکثریت شعبان علی مطلب به‌اصغر، فرزند امام حسین (ع) را که به لقب وزین العابدین (عربی بمعنی «زیست بندگان خدا») یا «مؤمنان» نیز مشهور بوده^۴ به‌اسامی می‌شناختند. وی پس از واقعه کربلا بدست لشکران اموی اسیر شد و به خاطر «رابش از طرف یزید مورد عفو قرار گرفت» (۲۱۴) آزاد شد و بعدینه رفت. و تا زمان وفات (۹۵ یا ۹۶ هـ) بزمینه در آوازش می‌زیست. در روایات شیعه زهد فوق‌العاده و کرامات فراوان به این امام نسبت داده شده است.^۵ وی در زمینه به‌خاک سپرده شد. در روایات شیعه آمده است که او را به تحریک خطیفه اموی محسوم کرده بودند (بنابر این «شهید راه دین شده است»).

اکثریت شعبان محسولان فرزند علی وزین العابدین را امام پنجم می‌داند. بنا به توضیحی که به نویسی مسورخ شیعه [وهم سبط این جوئی، مسورخ سنّی] می‌دهند^۶ این لقب از ریشه عربی «بهر» می‌آید که بمعنی «شکستن، قطعه قطعه کردن» است و بدین سبب به وی داده شده که اخصاقدانش را می‌شکسته و مکشوف می‌ساخته. در روایات شیعه علم و اخلاق عبقی در زمینه فقه و حقوق دینی و اصول شریعت و همچنین معجزات و کراماتی به وی نسبت داده شده است. وی در زمینه زندگی آرامی (۲۱۴) داشته و نسابندگان شیعه از اکتاف و اطراف و پیروان افاضی نقاط خراسان بعدین او می‌آمدند امام محمد باقر در سال ۱۱۴ هـ به درود زندگی گفت.

در زمان وی انتصاب تازه‌ای در میان شعبان پدید آمد. و بخشی از شیعه که محسولان از

۱- مسودی، «مروج» مجلد ۲، ص ۴۰۲. ۲- وی را چنین تلفظ ساخته بودند تا از فرزند دیگر امام حسین (ع) که از نظر مجلس نام داشت (علی الاکبر) متمایز کرده. ۳- کسانی که تذکره حیات امام وزین العابدین را نوشته‌اند می‌گویند که مادر او تاجزاده غازی ایرانی بود. ابن عسکانات می‌نویسد (لین هتم هجری) که در زمان عمر بن ابی ذرغران آخرین پادشاه سامانی یزدگرد سوم را که اسیر شده بودند به دست آورده. و خواستار پادشاهان را داشت دیگر اسیران همچون حسین جنگیسان لشکر تقسیم کنند ولی علی بن ابی طالب مخالفت کرد و با موافقت عمر حرب تاجزاده حاتم را به شهر داده دینی را به پسران عمر و ابوبکر و موسی را به فرزند خویش حسین. و آن تاجزاده حاتم برای حسین پسری آورده که همان امام وزین العابدین (علی) امام چهارم شعبان باشد... ۴- اس را بگویم که او نخستین امامی بوده که لقب پیکر زن اکتان کرد و آن زن دختر عم او فرزند امام حسن بود. به نویسی، «الاربع» ج ۲، ص ۳۸۴.

عدم فعالیت امام محمدباقر (۲۱۵) ناراضی بودند بعد از برادر پرشور و جدی او زید بن علی گرد آمدند. زید بن علی طرفدار اقلیات قاطع علیه امویان بود. وی به دعوت شیعیان کوفه از مدینه به آنجا رفت تا قیام ایشان را علیه هشام بن عبدالملک خلیفه اموی رهبری کند. این قیام ده ماه طول کشید و سرانجام سرکوب شد (۱۴۲ - ۱۴۳ هـ). زید بن علی در یکبار به تیر دشمن کشته شد. زن او را در کوفه مصلوب کردند و سر بریده اش را به تنابوز در دمشق و مدینه بر ستونی نصب کردند و در معرض تماشای عامه قرار دادند.

زید به فرقه جداگانه ای از شیعیان را تشکیل دادند. شیعیان امامیه بنی آنان که امام محمدباقر و امام جعفر صادق و اخلاف ایشان را به امامت قبول کردند مخالف زیدیه بوده اند. در اینجا به تبلیغات و تاریخ زیدیه در ایران اشاره می کنیم تا زین پس دیگر از این فرقه سخنی نگوئیم. نفوذ زیدیه در ایران بیشتر در دوران متقدم قرون وسطی محسوس بوده. آنچیزمؤلفان سنی به طور کلی به نام شیعیان «بیان کرده و محترم» تسبیح می کنند همین زیدیان هستند و حال آنکه حقاً کسانیه و امامیه نیز مستحق چنین نامی هستند. زیدیه زید بن علی را امام پنجم می شناسند ولی به احتمالی این عقیده پس از حمله دلیرانه و شهادت او، درباره وی پیدا شد. در جایی دیده نشده که زید بن علی خود خویش را، در زمان حیاتش، امام نامیده باشد. ظاهراً او با امام محمدباقر، برادر خویش، روابط حسنه ای داشته است...

زیدیه نیز مانند دیگر شیعیان متقدم بودند که علی بن ایطالب (ع) یش از دیگر صحابه پیامبر مستحق امامت بوده ولی نه به خاطر خویشاوندی با رسول خدا، بلکه از لحاظ تقدس و صفات عالی روحانی خویش. صفاتی که شیعیان [و هم مخالفان] برای او قائل بوده اند این مزیتها را نیز گفته بوده. ولی زیدیه برای امامان صفات خاص قدسی مرتب و تجلی الهی (ظهور) و باطونم غیبی قائل نبودند. مفهومی که زیدیه در مورد امامت قائل بودند خیلی به مفهوم سنیان نزدیک بوده است (امام مدافع دین و جماعت اسلامی است ولی به هیچ وجه قائم روحانی و قدسی نیست و مرتب و معصوم نیست)، جز اینکه زیدیه نیز مانند دیگر شیعیان معتقدند که امام باید از خاندان پیامبر (اهل البیت) باشد. اما زیدیه، برخلاف شیعه امامیه، جانشینی پدر را به جای پسر شرط ضروری نمی دانند. طبق تبلیغات ایشان جماعتی تواند هر یک از اعضای دودمان علویان را، اعم از حبیبان یا حبیبان، بر حسب صفات شخصی وی به امامت برگزینند (برعکس، از نظر گاه امامیه و اسماعیلیه و «غلات» شیعه، صفات شخصی امام برای اشغال مقام امامت هیچ اهمیتی ندارد. (۲۱۶)). بعضی زیدیه کسی از علویان را باید به امامت برگزیند که خویش را خال و پیشوایی صاحب اراده نشان دهد و بتواند شناسایی حقوق خود را از طرف مردم کسب کند یا به دیگر سخن مقام خلافت را تحصیل و تسخیر نماید. زیدیه وجود چندین امام را در آن واحد در

مسائل مختلفه اسلامی جایز می‌دانند، به‌شرطی که رابطه میان آن کشورها دشوار باشد و با اینکه زیدیه موفق به تشکیل دولتهای جداگانه‌ای در آن سرزمینها شده باشند و امامان علوی را در رأس آن دولتها مستقر کرده باشند...

زیدیه پیش از دیگر شیعیان با سنیان مدارا می‌کردند. به‌حسبی که دو خلیفه نخستین - ابویکسر و عمر - را لعن نمی‌نمایند^۱. ایشان در این که ابویکسر و عمر بر خلاف قاعده و قانون به خلافت انتخاب شدند با دیگر شیعیان موافقت دارند ولی معتقدند از این که بگذریم، این دو کس افراد شایسته و خشن‌گزار اسلام بوده‌اند. زیدیه ویژگیهای دیگری را نیز جایزند که ایشان را به سنیان نزدیک می‌کند، از قبیل: نظر منفی به تقدیس اولیای اقصو مرئو (صرفیگری). بعدها سنیان و شیعیان امامیه از رد این دو موضوع صرف نظر کردند ولی زیدیه در عین عین خویش باقی ماندند. زیدیه نظر دیگری را که بعدها مورد قبول اکثر سنیان قرار گرفت - استایر بر اینکه حتی کسانی که گناه کبیره مرتکب شده و بی‌توبه مرده‌اند اگر مسلمان مؤمن باشند عذاب جهنم در مورد ایشان به‌طور موقت اعمال خواهد شد - نمی‌پذیرند. به عبارت دیگر وجود «اهراق» و «آتش پاک کننده» را نفی می‌کنند. زیدیه تنها شاخه شیعه هستند که اصل «نقیه» یا پنهان داشتن مظنات را قبول ندارند^۲. عدم قبول اصل نقیه نتیجه الزامات اخلاقی بوده که زیدیه برای افراد فرقه خویش قائل بودند و از ایشان می‌خواستند که ضال باشند و به خاطر پیروزی جماعت خویش بکوشند. زیدیه مشروع بودن منه یا حیلۀ مقطعه را هم - که برای مدتی محدود منعقد می‌شود و شیعیان امامیه جایز می‌شمارند - قبول ندارند.

اما در مسائل شریعت و اصل لایتغیر دینی یکی از ویژگیهای زیدیه این است که الهیات معتزله را به‌طور درستی بپذیرند. زیدیه اصل رد تشیه و رد تقدیر و قبول آزادی اراده را هم از معتزله اخذ و قبول کردند.

با اینکه زیدیه اختلافات جدی با سنیان نداشتند و دوش ملغای نسبی را با ایشان پیش گرفته بودند، معینا در مبارزه به خاطر کمال مطروب خویش - یعنی ایجاد حکومتی روحانی که امامی علوی و استخایی در رأس آن باشد - فعالیتان مبارزه می‌کردند. شایان توجه است که زیدیه به‌دغم آن که از لحاظ اصول شریعت میان بدترین شیعیان بوده‌اند، معینا در قرونهای دوم و سوم هجری ضال ترین مبارزان طریقی انتشار افکار شیعه به شمار می‌آمدند. و برعکس شیعه امامیه که پیش از زیدیه از اهل سنت و جماعت دور شده از آنان نفرت داشتند و سه خلیفه اول را لعن می‌کردند و غاصبان می‌شمارند، در طی قرونهای دوم و سوم غالباً از ضالیت احتراز می‌نمودند و خطای سنی نسبت به امامان ایشان - مانند علی زین العابدین (ع) و محمد باقر (ع) و جعفر -

۱- ولی عثمان را حکوم می‌کنند ۲- درباره «نقیه» بهمانه این فصل رجوع شود.

الصافق (ع) - هرگز تضییقات جدی اعمال نکردند، زیرا که مشارالیم در نهضت‌های سیاسی زمان خویش شرکت نمی‌جستد و از لحاظ سیاسی (۲۱۷) غیرفعال بودند. فعالیت سیاسی شیعه امامیه مربوط به زمانهای متأخرتری است.

فلاً ذکر علت فعالیت سیاسی زیدیه و عدم فعالیت شیعه امامیه در قرنهای دوم و سوم هجری دشوار است. فقط حدس می‌توان زد که علت در ترکیب اجتماعی این دو فرقه در آن عهد بوده است. از آنجایی که زیدیه در رأس بسیاری از نهضت‌های خلق قرار گرفته بودند گمان می‌رود که در آن زمان عقاید ایشان گونه‌ای «بددینی» خلق شمرده می‌شده - بددینی که از لحاظ معتقدات، محافظه کار^۱ ولی سیاست فعال بود. همین گونه تلقین معتقدات محافظه کارانه (کوشش در دست نزن به عقاید و احکام صدر اسلام و ترس از هر گونه «بدعت» و نوآوری در مسائل دینی) بر فعالیت سیاسی و رادیکالیسم و اصل پرستی اجتماعی را در نزد خوارج نیز مشاهده کردیم^۲. شاید همانندی ترکیب اجتماعی این دو فرقه (خوارج و زیدیه) موجب ایدان مشترک ایشان باین اصل که مرتکب گناهان کبیره دیگر مسلمان نیستند و به عقاب ابدی دوزخ محکوم می‌باشند شفع باشد. هر دو فرقه از این مقدمه چنین نتیجه گرفتند که وظیفه دینی ایشان، «جهاد» با فرمانروایانی است که به اصول صدر اسلام در باره حکومت روحانی خیانت ورزیده‌اند - ایشان خلفای اموی و پس از ایشان خلفای عباسی بودند که زیدیه ایشان را غیر قانونی دانست و بارها حشم طایان و عصیان علیه آنان برافراشتند.

از آن جمله بود قیام ناکام زیدیه (۲۱۸) که علویان حسنی (فرزندان امام حسن «ع»)، محمد بن علی بن ابی‌طالب (۱۴۵ هـ)، و حسین بن علی بن حسن در حجاز برپا کردند. شرکت کنندگان در این قیام شکست خوردند و تقریباً همه ایشان در ولای فیه نزدیک مکه در روز هشتاد و الحجه ۱۶۹ هـ بدست لشکریان عباسیان هلاک شدند. شیعیان بعدها این روز را مانند واقعه کربلا برپا اعلام کردند. ددین زیدیه موفق شدند و چندین بار دودمانهایی از علویان را در آنجا به طاعت مستقر ساختند و سرزمین یمن تا روزگار ما هم کشوری است که مذهب زیدیه در آنجا حکم فرماست. در سال ۱۹۹ هـ زیدیه در عراق علیه مأمون خلیفه عباسی قیام کردند. ابو السرایا رهبر قیام، محمد بن طایطای علوی (از شاخه حنبه) را که مدعی مقام خلافت بود نامزد امامت کرد. این قیام سرکوب شد و ابو السرایا اعدام گشت.

مهمترین قیام تاریخی زیدیه، که جنبه نهضت روستایی داشته، شورشی بود که در نیمه دوم قرن سوم هجری و ربیع اول قرن چهارم هجری در نواحی کرانه خور در ایران وقوع یافت. نیمه

۱- توضیحی که سترکه برای بنی‌الزامل حریمت اسلامی می‌داد، آنکه توسط سران زیدیه مأخوذ گردیده بود.
۲- درباره خوارج به فصل اول رجوع شود.

دوم قرن دوم تا نیمه اول قرن چهارم هجری شورشهای روستایی شدید و پراگندهای در نواحی مختلف ایران وقوع یافت. یکی از این حسیاتها قیام «محرره» (عربی است به معنی «سرخ طمانه» یا «سرخ پوشانه») در تحت رهبری بابک (بابک) در آذربایجان و غرب ایران بوده (۲۰۱ تا ۲۲۳هـ) که در کان خلافت را از بیخ و بن متزلزل کرد. تقریباً تا دهه چهارم قرن نهم میلادی بیشتر قباای روستایی پادشاه در زیر ثقافة معتضدات غیراسلامی - معتضدات فرقه خرمدینان که از زردنشگیری اشعاب کرده بودند - وقوع می یافت. خرمدینان مانند اسلاف عقیدتی خویش یعنی مزدکیان (قرن پنجم و ششم میلادی) به خاطر استوارساعات اجتماعی و لغو مالکیت خصوصی بر زمین و انتقال اراضی به جماعتهای آزاد روستایی می کوشیدند. ولی از اواسط قرن سوم هجری رهبری عقیدتی نهضتای خلق در ایران به دست شیخان افتاد و نخست زبده و زان پس قرمطیان و اسماعیلیان و پس از ایشان شیخ امامیه و «غلات» شیخ هدایت نهضت را به عهده گرفتند.

حنی آکادمیسن و . و . بارتولد نیز اشاره کرده که در قرون وسطی و مدتها پیش از ظهور صفویه، منبع شیخه در ایران بیشتر در محیط روستا رواج داشته و پرچم عقیدتی نهضتای خلق بوده^۱. وجود این پدیده بیشتر بدان مربوط بوده که دولتمرو خلافت و دولتهایی که بر ویرانههای آن پدید آمدند مقاب ست و جماعت نفوذ داشته و تشیع همچون «بدینی» نفی می شده، و گاه گاه مورد تعجب و انقضاء قرار می گرفته.

نواحی کرانه خوری ایران - یعنی گیلان و ناحیه کوهستانی دیلم که در جنوب آن است و طبرستان (مازندران کنونی) و گرگان (مغرب آن جرجان است) که به وسیله کوههای مرتفع البرز و جنگلهای انبوه غیر قابل عبور، از خالده اصلی ایران جدا شده بودند - از لحاظ اقتصادی رابطه ضعیفی با دیگر نقاط آن کشور داشتند. و ضمتا گیلان و دیلمستان هرگز به زیر فرمان هرمان در نیامدند و مردم آن سامان لااقل تا اواسط قرن سوم هجری بت پرست باقی مانده بودند. نظامات دوران مقدم فئودالیزم در گیلان و دیلمستان به ابردمای از ظواهر عادات و رسوم عهد پند شاهی مشهور شده بوده و جماعتهای روستایی و خودمختاری در آنجا بسیار استوار بوده. کوهستانیان دیلمی که در زادگاه خویش زندگی سخت و فقیرانه ای داشتند دهنه دهنه وطن خود را ترک گفته، به سمت لشکری، مزدور خلقای عباسی و امیرای محلی ایرانی می شدند. در دهبان امیران نگهبانان سوار از غلامان جوان و زورخیز ترک و نگهبانان پیاده از مزدوران جوان دیلمی و گیلانی بوده اند. از میان صفوف مزدوران دیلمی سرداران برجسته (مانند سرداو بیج من

۱- رجوع شود به: و . و . بارتولد. در تاریخ نهضتای روستایی در ایران» دهده و پنجم نیز از او «امیران پادشاه تاریخی» ۳۲.

زیار) و مؤسسان دودمانهای تئودالی برخاستند^۱. علویان شیعه که مورد تعجب عباسیان واقع شده بودند به کوهها و جنگلهای دیلم و گیلان گریخته پناه بردند. و اسلام به صورت منعب شیعه توسط ایشان در آن سامان رواج یافت.

در طبرستان محمد بن اوس حاکم منصوب از طرف محمد، امیر طاهری، روستاییان را سخت در زهر فشار گذاشت و مالیات و خراج واسه برابر از ایشان وصول کرد. گذشته از این، حکومت طاهریان اناضی موات و جنگل و مراتع را که بیشتر به جماعتهای روستایی تعلق داشته ملتک دولت اعلام کرد^۲. این عمل سبب قیام روستایی در مرز طبرستان و دیلم شد. شوشیان از حسن بن زید حسنی العلوی، امام زیدیه، که در دیلم پنهان شده بود دعوت کردند که در رأس قیام قرار گیرد (۲۵۰هـ). در نتیجه این قیام، دوشی از علویان شیعه (زیدیه) که قدرت آن به گیلان و دیلم و طبرستان بسط یافته بوده به وجود آمد. حسن بن زید (از ۲۵۰ تا ۲۷۱هـ حکومت کرد) مردی بود دارای تحصیلات وسیع و عالم به علم فقه و شعر و واجد نیروی فوق العاده. وی و برادر و جانشینش محمد بن زید، دانشا ناگزیر بودند در مقابل تهاجمات سپاههای طاهریان و صفاریان و سامانیان از غصود دفاع کنند. امامان علوی، گاه در تحت فشار دشمنان، بالاجبار طبرستان را ترک گفته به غازها و یغولهای کوهستانی دیلم پناه می بردند و چون خطر رفع می شد باز می گشتند. بنا به گفته طبری، یعقوب صفاری کوششهای بی ثمری به عمل آورد تا دولت علویان را در کرانه های خزری به زور فرمان خویش در آورد ولی با وجود داشتن ۴۰ هزار نفقات توفیقی حاصل نکرد. سرانجام در سال ۲۸۷هـ اساجیل سامانی توانست سپاه علویان را شکست دهد (محمد بن زید در پیکار کشته شد) و سلطه دولت تئودالی سامانیان را در کرانه ددیای خزر و مستقر سازد.

پس از گذشت سیزده سال (سال ۳۰۱هـ) و بعد از هجوم روسان از راه دریا، به نواحی خزری - هجومی که ارکان حکومت سامانیان و در آن نواحی متزلزل ساخت - قیام عمومی روستایی تازه ای وقوع یافت. و امام علوی، حسن بن علی، منصب به اطروش (عربی به معنی «کره») که قلاً در دیلم پنهان شده و بیرمردی بسیار جدی و مقبول امامه بوده در رأس قیام کندگان قرار گرفت. وی به یاری فخرهای پایین مردم طبرستان و گیلان و دیلم به استرا و مسجد دولت علویان در کرانه های دریای خزر توفیق یافت. احبای دولت علویان این بار تنها باطرد لشکریان سامانی همراه نبوده، بلکه تئودالیهای محلی با دهقانان نیز از آن سامان رانده شدند. ابو دهقان بیرونی ناسف می خورد که حسن الاطروش دهقانان (زبندگان بزرگ) محلی او - که گویا فریبون پادشاه

۱- مسافریان (سالاریان) در دیلم و آذربایجان و آذربایجان در کرگان و آل بویه در سمرقند ایران و عراق عرب (عرب در قرن چهارم هجری). ۲- طبری، سری ۳، ص ۱۵۲۴-۱۵۲۵.

باستانی و افسانه‌ای بر سر توده‌های مردم گمارده بوده - داند و اکنون به جای ایشان شورشیان گوناگون زمین‌دار شده جانشین بزرگان و اعیان شده‌اند. جزئیات انقلاب ارضی که در آن نوعی صورت گرفته بود در منابع و متون دیده نمی‌شود. طبری خبر می‌دهد که حسن لاطروش با مردم به عدالت و با حسن‌نیت رفتار می‌کرده و هرگز مردم ندیده بودند که شخصی تا این حد پابند عدالت و حسن اداره و انصاف باشد. چیزی نگفت که حسن لاطروش در گفتش و در سال ۳۱۶ هـ. دولت علویان بر اثر ضربات لشکریان دودمان زهار سقوط یافت و نظامات پیشین تودائی اجبار شد.

اکنون به شیعه امامیه می‌پردازیم. شیعه امامیه پس از مرگ امام پنجم محمد باقر، فرزند وی جعفر بن محمد مذهب بصاوت را به امامت ششم قبول کردند (متوله در حدود سال ۸۱ هـ و متوفی به سال ۸۱۴۸) وی نیز مانند پدر و جد خویش هیچ گونه شرکی در فعالیت سیاسی و نهضت‌های ضد دولت وقت نداشته. وی زندگی خویش را به صلح و آرامش گذراند و در مدینه در گذشت. در عرصه، طبق روایات شیعه، امام جعفر صادق قانون‌دانی دقیق و عالم مشیری در الهیات بوده. شیعه امامیه وی را پایه‌گذار الهیات خویش می‌دانند و فقه شیعه را مذهب امام جعفر صادق یا مذهب جعفری می‌خوانند. بعدها در میان شیعیان تألیفاتی رواج یافت که گویا به وسيله امام جعفر صادق نوشته شده بوده ولی این نسبت مشکوک است (۲۳۰). قتیان سنی نیز دانش او را در قوانین اسلامی و الهیات قبول داشتند و محترمش می‌شمردند^۱. می‌گفتند که وی صاحب اطلاعات وسیعی در زمینه نجوم و کیمیا و علوم غیبیه است و در زهد و تقص بی‌نظیر و فوق‌العاده است و معجزات فراوان به او نسبت می‌دادند. ابن‌واضح بقوی در «تاریخ» خویش گفتارها و کلمات قصار فراوان را - که گویا از آن امام جعفر صادق است - نقل می‌کند^۲. به‌ویژه تدوین و تنظیم اصول شیعه امامیه در مذهب امامت و «نور محمدی» به‌ویژه نسبت داده شده. «نور محمدی» عبارت است از تجلی نور خدایی که حتی پیش از آدم آفریده شده بوده و پیامبران و محمد (ص) و اهل‌بیت او را روشن می‌کند^۳. تأثیر مکتب معتزله و به‌ویژه رد تشیه و اینکه نباید برای آفریدگار صفات آدمی قائل شد، در الهیات امام جعفر صادق دیده می‌شود. (۲۳۱)

مذهب امام جعفر صادق اصول معتزله را به‌شدت وحشیانه که زبیده پذیرفته بودند قبول نکرد (۲۳۲). بنا به روایات موجوده وی در موضوع آزادی اراده نظری پیاپی داشته و در عین

۱- قتیان سنی ملت دیگری هم برای احترام به امام جعفر صادق داشته زیرا مادر وی از دودمان علییه ابریکر مذهب «مذهبی» بوده است. (۲۳۲) ۲- بقوی «تاریخ» به‌عنوان ۲۵۸ و به ۴- این اصول را مسعودی شرح داده. («مروج» جلد اوله ص ۵۵)

حال «جبر» با تقدیر بلا شرط، و «تغویض» با آزادی انتخاب آدمیان را در مورد افعال ایشان (تغویض کلمه‌ای است عربی به معنی «دادن حق (انتخاب)» (واگناردن)) رد می‌کرد. شیعیان امامیه در زمان حیات امام جعفر صادق از لحاظ معتقدات متحد و یکپارچه نبودند. هنوز غلات افرامی شعه از میان ایشان منشعب نگشته بودند. یکی از نزدیکان متصب و جدی امام به امام ابوالخطاب در پرسشش شخصیت امام بهجایی رسیده شایع کرد امام تجسم آفریدگار است. امام جعفر صادق نمی‌توانست چنین تحرینی را در دین اسلام اجازه دهد و ابوالخطاب را از خویش دور کرد... ابوالخطاب فرقه ویژه «غلات» شیهه را که «خطایه» نام داشت تأسیس کرد.^۱

در زمان حیات امام جعفر صادق، انشعاب دیگری در جماعت پیروان وی وقوع یافت که عواقب آن از لحاظ تاریخ شیهه بسیار وخیم‌تر برده است. امام جعفر صادق از میان پسران هشتگانه خویش فرزند بنام خود موسی‌الکاظم را شایسته امامت دانسته با جانشینی برگزید. ولی در میان جماعت امامیه عده‌ای به‌عنوان پسران نرشد وی یعنی اسماعیل و عبدالله و محمد که در صدد دفاع از حق امامت خویش برآمده بودند - برخاستند. از این گروه‌های انشعابی فقط دسته هواخواهان اسماعیل قوی و جان سخت بودعاند و به‌نام اسماعیلیه خوانده شدند. گرچه اسماعیل پیش از پدر به‌دود جهان گشت (۸۱۴۵) و بالتبعه نمی‌توانست در زمان حیات پدر امامت داشته باشد، مضاف اسماعیلیان پس از مرگ امام جعفر صادق، محمد فرزند اسماعیل را امام هفتم خوانده و شناختند. و همان نام اسماعیلیه بر ایشان باقی ماند. به‌رور زمان معلوم شد که اختلاف میان اسماعیلیه و شیعه امامیه بیشتر و عمیق‌تر از دعوی بر سر مدعیان امامت است. اسماعیلیان نیرومندترین ولییان شیعیان امامیه بودند و در تاریخ سیاسی و فرهنگی سرزمینهای اسلامی، به‌ویژه تاریخ ایران، در فاصله پایان قرن سوم تا اواسط قرن هفتم هجری مقام نمایانی را احراز کردند.^۲

در بهجرحه این بحثها و مناقشات امام جعفر صادق در مدینه درگذشت و در قبرستان بقیع در کنار پدر و جد خویش به‌خاک سپرده شد. بنا به‌روایات شیهه، منصور خلیفه عباسی (از ۱۳۷ تا ۸۱۴۹ حکومت کرد) که از مقبولیت و دجه امام جعفر صادق در میان مردم بی‌شک بود می‌وفای به‌زهر آورده برایش فرستاد و بدین‌وسيله امام را شهید کرد...

شیعیان امامیه که به‌نام جعفر صادق وفادار مانده بودند، موسی‌الکاظم را به‌امامت هفتم

شناخته^۱. اخبار موثق تاریخی درباره زندگی وی که بدست ما رسیده اینهاست.....
روایت است که وی مردی گشاده‌دست و شکیا بوده و از آنکه به فرمان خلفای عباسی محبوس
و یا هلاک شود بیم داشت [۳۳۴]، مهینا چندین سال پس از مرگ پدر، (از ۱۷۸ تا ۱۷۸ هـ)
ظاهر آ با نسبت به آرایش جوان [۲۲۵] در مدینه می‌زیست و بهیچ وجه فقیر نبوده، او دارای ۱۸
پسر و ۲۳ دختر بوده. (حضرت امام موسی الکاظم بن صفی نداشته و همین فرزندان از کیزان
بوده‌اند). به گفته این خلکان امام موسی الکاظم برای هر کسی که غیبت و بدگویی از اوست کرده
کیسه‌ای حاوی يك هزار دینار می‌فرستاده [۳۳۴].

بنا به گفته بعضیها در عهد خلیفه مهدی (۱۵۹ تا ۱۶۹ هـ) یا جانشین وی هادی (۱۶۹ تا
۱۷۵ هـ) امام موسی بن جعفر مورد سوءظن قرار گرفت که با شرکت کنندگان یکی از قیامها
(خوراج) - که برخی از علویان نیز در آن مدخله داشته - روابطی داشته و بدین سبب زندانی
شد. ولی اگر موسی بن جعفر محبوس شده بوده، بعد تقدیر خطری جدی متوجه وی نبوده و
بهزودی آزادگشته. بعدها مجدداً مورد سوءظن سیاسی واقع شد و به فرمان خلیفه هرون الرشید
در مدینه بازداشت گردید و به بنداد منتقل شد^۲ و در آنجا به زندانش افکندند. اخبار منابع و شون
در باره اوضاع و احوالی که منجر به محبوس و مرگ وی گشته بسیار گوناگون است و فقط همه
در يك نکته متفقند که امام موسی الکاظم در زمان بنداد بمال ۱۸۳ هـ وفات کرد. مقامات
دولت اعلام داشتند که بهر گنج طبیعی مرده، ولی شیعه امامیه او را شهید می‌دانند.

شیعان امامیه فرزند وی علی بن موسی را که بعدها به لقب درضا ملقب شد امام هشتم^۳
می‌دانند. وی نخست در مدینه زندگی می‌کرده. خلیفه مأمون گرچه برادر خویش و ولیب تخت
خلافت بنی امین را در مبارزه مغلوب کرده بود (۱۹۸ هـ) مهینا وضع خویش را بسیار نا-
استوار می‌دید و حتی جرئت نمی‌کرد در بنداد ظاهر شود، زیرا در آنجا دوستش نمی‌داشتند و در
خراسان (دمرو) باقی مانده بود و از زمین داران قردال ایرانی با دهقانان نزدیک شده بود مأمون با تقدیر
وزیر ایرانی خویش افضل بن سهل و برادر وی حسن بن سهل، با شعیان مازندران و زدیکی جست تا
ایشان را در حکومت اباز کند و به پاری آنان از نارضایی هاشم‌مقدم قلمرو خلافت بگاهد مأمون
در سال ۲۰۱ هـ. بدین منظور امر کرد تا امام شعیان علی بن موسی را از مدینه به خراسان بیاورند.
چون او را به خراسان منتقل کردند مأمون لقب مذکور یعنی درضا را به وی داد [۳۳۷]،
و ولیعهد خویش اعلام نمود (در ۲ رمضان سال ۲۰۱ هـ) و بدین منظور مجلسی مجلل از

۱- روایت است که مادر او کنیزی بربر بوده به نام حبیب (چند روایت دیگر ادعای بوده بنی امیانی).

۲- طبق بعضی منابع (متأخر) در سال ۱۷۵ هـ - ۳- مادر او ایرانی بوده و حبیب مادر پدرش آن زن
ایرانی را برای عسری (سر) پدرش برگزیده بوده. علی بن موسی الرشید در سال ۱۷۸ یا ۱۸۴ هـ بدو با چشم گشوده.

اخلاف عباس (هم یاسبر) و اخلاف علی بن ابیطالب و بزرگان و اعیان دولت - که جمعا گویا ۳۳ هزار نفر بودند - در سرو فراهم آورد. مأمون به خاطر جلب رضای شیعیان فرمود نازنگ سیاه علم و لباس عباسیان را به رنگ سبز که رنگ محبوب شیعه بوده مبدل کند و نام علی بن موسی الرضا را بعد از نام خویش بر سکهها ضرب نمایند: «الرضا امام المسلمین». خلیفه، دختر خویش حبیبه را به نام رضا (ج) به زنی داد. مؤلفان متأخر شیعه (۳۲۸) خبر می دهند که در مرقه خلیفه در مرو مجالس گفت و شنود و مباحث و مجادله در مسائل دینی با شرکت شخص مأمون و امام علی بن موسی الرضا و علمای سنی و شیعه و سبعی و یهود و حتی زوشتی تشکیل می شده است. شاید استف سبعی مشهور حمران تودور ابو قرة (نسطوری) که از شرکت خویش در «مجادله» دینی در دیار خلیفه مأمون ساد می کند، یکی از همین مجالس مباحثه را - که با حضور علی بن موسی الرضا تشکیل می شده - در نظر داشته است.

ولی اتحاد خلیفه عباسی با شیعیان مباحثه دیری نباید و خلیفه نتایجی را که از آن انتظار داشت به دست نیآورد. توده مردم ایران از ایمن تغییر مثنی چیزی عایدشان نشد و در بغداد علیه خلیفه قیامی صورت گرفت^۱ و دهقانان ایرانی (منظور زمین داران است) که در آن زمان بیشتر سنی مذهب بودند از روش خلیفه که له شیعه بوده ناراضی بودند. ظاهراً در آن عهد در میان توده مردم ایران، شیعه اصابه چنان مؤثر نبودند که اتحاد با ایشان کمک قابل توجهی را برای خلیفه تأمین کند.

مأمون بر اثر عدم موفقیت سیاست خویش تصمیم گرفت با شیعیان قطع رابطه نماید. وزیر او فضل بن سهل که به شیعیان تمایلی داشت در گرما به سرخس کشته شد و گمان رفت که ایمن قتل به فرمان پنهانی مأمون وقوع یافته (ولی مأمون ایمن اتهام را رد کرد). و امام علی بن موسی الرضا در روستای توقان از توابع طوس خراسان پس از خوردن انار مسوم^۲ (به طوری که می گفتند)^۳ (با به روایت دیگر خورده انگوری مسوم) و پس از سه روز رنج در گذشت (در اواخر صفر ۵۲۰۳). این بار ظاهراً شایمانی که زهر دادن به امام را کار خلیفه مأمون می دانسته بی پایه نبوده است. مأمون جداً این سوء ظن را رد کرده ددزهای امام رضا گریست و مراسم پر عظمتی برای تدفین وی به پا داشت و خود بشخصه وظیفه امام را انجام داده بر جنازه وی نماز گزار داد^۴. ولی اینکه مأمون پس از ایمن عمل به بدداد بازگشت و از شیعیان برید و باری دهگر رنگ سیاه را، به جای رنگ سبز شیعه، رنگ دولتی خلافت اعلام کرد، به عقیده صوم، دست

۱- این امام بعد از احای طلب شد و جماعت وقوع یافت. ابراهیم بن مهدی هم مأمون به خلافت نامید (۵۲۰۲). این امام خاموشی در سر توب گفت.

۲- بنویس «اربع»، بخش ۲، ص ۵۵۰. ۳- پس در نماز جلواستاد..

شایعات مزبور را تأیید می‌کند. از آنجایی که مرگ امام علی بن موسی الرضا به عقیده شیعیان بر اثر قطع رابطه مأمون باشیعه وقوع یافت، ایشان وی را شهید راه دین می‌شمارند. وی در سن ۴۰ نزد يك طوس در باغی که مقبره خطیبه هرون الرشید (متوفی به سال ۱۹۴ هـ) قرار داشته مدفون گشت.

مرقد امام هشتم شیعیان زيارتگاه شیعه امامیه و یکی از اماکن مقدسه بزرگ ایشان است.^۱ در آن مکان قبرهای پدید آمده که بعدها به صورت شهری بزرگ درآمد که به نام مشهد علی الرضا یا، به اختصار، «مشهد» مشهور گشت.^۲ شهر مشهد بر اثر بسیاری زائرین ثروتمند شد و به تدریج جای شهر قدیم طوس را که به دست مغولان ویران گشت - و بعدها هیچ گاه چنانکه باید احیا نشد - گرفت. بنای مرقد امام علی بن موسی الرضا و مسجد مجلل مجاور آن که در قرن چهارم هجری به توسط امیر فایز ساخته شده بوده به امر سبکتگین مؤسس سلسله غزنویان (از ۳۷۶ تا ۴۸۸ هـ. حکومت کرد) - که دشمن شیعیان بود - غراب شد. و سلطان محمود غزنوی فرزند وی آن بنا را احیا کرد (در سال ۵۴۰ هـ). سلطان محمود با اینکه سنی بود امام علی بن موسی الرضا را بزرگ می‌داشت. در اواسط قرن پنجم هجری بنای مرقد باری دیگر به دست فاتحان ترک ویران گشت. در نیمه اول قرن ششم هجری بنای مرقد از محل اعانات خصوصی احیا شد و باری دیگر در سال ۶۱۷ هـ. به دست مغولان ویران گشت و مجدداً البایقو خان، ایلخان مغولی ایران (محمد غفایه) که منصف شیعه را پذیرفته بود آن را بنا کرد (البایقو از ۷۰۴ تا ۷۷۶ هـ. حکومت کرد). ملکه گوهرشاد زوجه سلطان شاهرخ تیموری فرمود تا به خرج وی مسجد جامع بزرگی در جوار مرقد امام رضا بنا کنند. این مسجد در سال ۸۲۱ هـ. به دست معمار نامی ایرانی قوام‌الدین شیرازی ساخته شده و با کاشیهای رنگارنگ مربع مزین شده است. مسجد جامع گوهرشاد یکی از زیباترین آثار معماری ایرانی است و در عهد صفویان گنبد اصلی مسجد با ورقهای طلا پوشیده شد.^۳

امام نهم شیعیان امام محمد بن علی الرضا ملقب به جواد (ع) (به معنی گشاده دست و بخشش کننده) و تقي (پارسی) بوده است. وی پسر ام حبیبه دختر خطیبه مأمون وزن هندی امام رضا (ع)

۱- بنا به گفته این مؤلفه جایگزین که در دهه چهارم قرن چهارم میلادی (قرن هشتم هجری) این مکان را دیدم، زائران شیعه پس از زیارت قبر امام رضا به طرف کور هرون الرشید متوجه می‌شده‌اند. قبر علی بن موسی الرضا را ستیان نیز همچون مرقد رجلی متنی و فردی از خودمان مغوی معجز می‌دارد. ۲- کلمه «مشهد» محل گرامی و محل عبادت (به معنی اعیان) معنی می‌دهد و «مشهد» که جمع آن «مشهد» است نیز از ریشه «مشهد» است. ۳- برای جزئیات مربوط به مرقد امام رضا در مشهد رجوع شود به D. M. Donaldson, «The Shiite Religion» ص ۱۷۰-۱۸۲ صاحبان بهشتیان و مآخذ قبر ائمه همام.

نبوده، بلکه از بطن کیزی که لعینش معلوم نیست به دنیا آمده بوده^۱، امام بهمن‌نگام مرگ پندرد مدینه بوده و هفت یا نصال داشته. مأمون خلیفه که می‌خواست او را تحت نظر داشته باشد ظاهراً در تحت حمایت خویش قرار داد و یکی از دختران خود به نام زینب^۲ را به محالۀ نکاح او در آورد. این ازدواج نامشود بود. امام محمد بن علی الرضا نخست در مدینه و زن پس در بغداد زندگی می‌کرد و به مطالعۀ الهیات و فقه اسلامی سرگرم بود. وی در عهد مأمون زندگی آرامی داشت، گرچه زوجۀش چندبار از او شکایت یش خلیفه برد. ولی وضع امام محمد بن علی در عهد معتصم خلیفه برادر و جانشین مأمون به بدی گرایید. در روایات شیعه آمده که وی به وسیلۀ دستمال زوجۀ خویش زینب و به تحریک معتصم خلیفه و یا - به روایت دیگر - به توسط خود معتصم که شرمش به زهر آلوده برایش فرستاده بود. مسموم شد. امام محمد بن علی در سال ۲۲۰ هـ. در بغداد پندرد زندگی گشت.

امام دهم شیعیان امامیه علی بن محمد ملقب به «نقی» (عربی = پاک) بود. مادرش کیزی بوده^۳. علی بن محمد بن علی (ع) بهمن‌نگام مرگ پندردش با هشت سال داشته و به اتفاق مادرش در مدینه می‌زیست. در عهد دو خلیفه معتصم و واثق مورد تعقیب و اذیت قرار گرفت. ولی در عهد متوکل خلیفه که سنی منصب بوده تعقیب و اذیت، معتزله و شیعه آشنای شد و زیارت مراغه می‌رفت. بنایطابق ر حسین بن علی متوکل گشت و آرامگاه حسین در کربلا ویران شد و علی بن محمد بن علی نیز به رغم عدم فعالیت سیاسی خویش (۲۳۹) قتل و تعقیب به دور نماند.

با به گشتن مسعودی^۴ جاسوسان به خلیفه گزارش دادند که امام علی بن علی در خانه اسلحه و کتب ضاله پنهان کرده و می‌خواهد حکومت را به دست گیرد. رئیس نگهبانان ترک به مأمور خلیفه به مدینه گسیل گشت و شبانه وارد خانه امام شد و تعقیب به عمل آورد. و با اینکه بهمن‌نگام تعقیب به مدینه شایسته سرزنی نیافتد، امام را نخست به بغداد و پس از آن به سامرا که مقر خلیفه بوده بردند. روایات شیعه معجزات گوناگونی به این امام نسبت می‌دهند که گویا در ایام زندان از او سر زده. وی حتی پس از قتل متوکل که به دست نگهبانان ترک خلیفه انجام گرفت، (۲۴۷ هـ.) نیز از زندان آزاد نشد و در سال ۲۵۴ هـ. بهمن چهار سالگی در حبس وفات یافت و گویا بیست سال زندانی بوده.

امام یازدهم شیعیان امامیه حسن بن علی ملقب به عسکری بوده (مأخوذ از نام شهر سامرا

۱- روایات بهی وی را گاه نوبه و گاه یونانی و گاه خطبه می‌خواندند. لفظ در بحث نکته متفق المثلثه که (در آغاز) مسیحی بوده. ۲- در تاریخ کریمه حسن الله استوفی از رویش آمده که مأمون دختر خود زینب را به امام رضا (ع) داد. ۳- بنا بر روایات شیعه وی را از نوادۀ طرف بهی خوانده وی زینب شهری بود از کشورهای غربی (از اروپای غربی) و او را سوسن نیز می‌نامیدند. شاید این کلمه مأخوذ از نام مسیحی وی (یوسافا) باشد. ۴- مسعودی، «مروج» مجلد ۲، ص ۳۳۹ و بهد.

که امام یستر ایام زندگی را در آنجا گذرانده بوده. سامراء را غالباً «المسکرة» - عربی، به معنی لشکریان و بهمنهوم از بگاه لشکر - می‌نابیدند؛ زیرا لشکر خلیفه در آنجا مستقر بودند (ونست و عسکری امام از آنجاست). وی در سال ۲۳۲ یا ۲۳۳ ه. ق. چهل سال پیش از ولادت پدرش به دنیا آمد. مادرش کیزی بوده. چون علی‌التی (ع) در زندان سامراء محبوس شد به اهل بیت او اجازه دادند که در خانه ملکی خویش در همان شهر زندگی کند. حسن‌المسکری پس از مرگ پدر در عهد خلیفه المعتز (بنابر این در فاصله سالهای ۲۵۵ و ۲۵۶ ه. ق) در زندان بغداد محبوس شد. وی در زمان خلفای بعدی نیز در زندان بسر می‌برد و بنا بر روایات شیعہ، معتضد خلیفه (از ۲۵۷ تا ۲۷۹ ه. ق) حکومت کرد) پیش از دیگران به این زندان امام دست زد. ولی بعدها همین خلیفه وی را آزاد کرد و اجازه داد تا در شهر سامراء در خانه پدری خویش زندگی کند. اما خلیفه او را از مشربری که علی‌الرسم به اختلاف پیامبر (سادات علوی) از محل خمس - یعنی یک پنجم غنایم پرداخت می‌شد - محروم کرد. امام حسن‌المسکری زن عقدی نداشت، ولی روایت است که یکی از کنیزان او به نام نرجس^۱ پسر و دختری برای او آورد. سر نوشت تنها فرزند امام حسن‌مسکری این بود که آخرین امام شیعہ باشد. در روایات شیعہ معجزات فراوان و زندگی مشحون از تقوی و پارسایی به امام حسن‌مسکری (ع) نسبت داده شده است. ظاهر اقامت نفسی او همانند امامان دیگر پیشین، بنی اسلاف وی، بوده است. وی در سال ۲۶۰ ه. ق در شهر سامراء وفات کرد و بهنگام مرگ پیش از ۲۷ سال نداشت. در روایات شیعہ او هم در شمار و شهیدای اربعین^۲ شمرده شده است و می‌گویند که از طرف معتضد، خلیفه عباسی، زهرش داده بودند.

اطلاعات و اخبار مربوط به زندگی آخرین و دوازدهمین امام شیعیان امامیه بسیار مبهم است. امام دوازدهم، همان محمد پسر امام حسن‌مسکری است که قبلاً پادش کردیم و روایت است که چهار یا پنج سال پیش از مرگ پدر (بروایات دیگر فقط دو سال پیش یا هشت ماه بعد از مرگ پدر) دیده به جهان گشود. بهر تقدیر بهنگام دو گذشت پدرش، کودکی پیش نبوده. این کودک که مقام امامت داشته پس از رسیدن به سن عسالتگی (بروایات دیگر هفت یا نسلگی) ناپدید شد. درباره اوضاع و احوال غیبت او داستانهای گوناگون وجود دارد که تباریخ اکثر آنها مدتها بعد از وقوع غیبت است. به روایتی وی در سرداب خانه خویش ناپدید شد... به هر تقدیر، از آن پس، امامان و ظاهر رجوع نداشتند. برخی از امامیه معتقد

۱- بنی «کسل مرگی» به روایت دیگری وی را «خند» بنی شیر خون بوی می‌نامیدند. این گونه نامها، مانند مومن و بنفشه و گلزار و غیره، عموماً به کنیزان حرم داده می‌شد. ۲- سرداب زیرزمینی است که حوضهای نیز دارد. این گونه سردابها در خانههای مرگ ایران و عراق وجود داشته و به هنگام گرمای پهناء می‌برند.

بودند که خلعوند مردمان را به خاطر گناهانشان از وجود امام محروم کرده. بعضی دیگر عقیده داشتند که دنیا بی امام نمی‌تواند وجود داشته باشد. و اگر امام «ظاهر» وجود نداشته باشد پس امام «مستور» هست که خلعوند حفظش می‌کند و وی به‌طور نامرئی سر نوشت جماعت شیعه را اداره می‌نماید. و چون بازگشت، هم او مهدی است. ظاهراً استوری و ایمان به امام «مستور» یا مهدی و «رجعت» وی بدانجیب برده که توده‌های مردم امیدوار بودند که با رجعت وی، دگرگونی اجتماعی به‌صورت دینی وقوع خواهد یافت...

شیعه معتقدند که امام ستور همان محمد بن حسن امام پوزدهم است که ناپدید شده و القاب گوناگونی از قبیل «حجت» و «مستقر» و «مهدی» و «صاحب الزمان» به‌وی می‌دهند.

این عقاید مختلفه - چنانکه در این موارد علی‌القاعده پیش می‌آید - موجب تشابه‌های گوناگون در میان شیعه امامیه می‌شده و در نتیجه فرق فرعی جدید به وجود می‌آمدند. بنا به گفته دب. ماکدونالد شمار این فرق فرعی امامیه یازده برده، و قطع به تدریج سرانجام حقیقه کسانی که دوازده امام را قبول داشته و امام محمد بن حسن المکری را مهدی و امام ستور می‌دانستند، پیروز شد. سنی دوباره نسل دوازده امام استوار و قائم شد (۳۳۵). به عقیده دب. ماکدونالد این سنت به‌طور قاطع فقط در قرن پنجم هجری (۳۳۱) مکرون گشت و شیعیان امامیه را «اثنی عشریه» («دوازدهی» یعنی «دوازده امام») نیز نامیدند.

کاملترین سلسله امامان را در سنت شیعه امامیه اثنی عشریه می‌بایم به شرح زیر:

۱ - علی بن ابیطالب المرتضی (بنی «برگزیده»)، مقتول به سال ۴۱ هـ.

۲ - حسن بن علی وفات به سال ۴۹ هـ.

۳ - حسین بن علی الشهید، مقتول به سال ۶۱ هـ.

۴ - علی زین العابدین، وفات به سال ۹۵ یا ۹۶ هـ.

۵ - محمد باقر، وفات به سال ۱۱۴ هـ.

۶ - جعفر الصادق، وفات به سال ۱۴۸ هـ.

۷ - موسی الکاظم، وفات به سال ۱۸۳ هـ در زندان.

۸ - علی بن موسی الرضا وفات به سال ۲۰۳ هـ.

۹ - محمد تقی (جواد) وفات به سال ۲۲۱ هـ.

۱۰ - علی الثقی، وفات به سال ۲۵۸ هـ در زندان.

۱۱ - حسن المکری، وفات به سال ۲۶۰ هـ.

۱۲ - محمد مهدی، در فاصله سالهای ۲۶۱ و ۲۶۵ هـ غایب شد.

از این دوازده تن علی بن ابیطالب (خلیفه چهارم و امام اول) و فرزند او حسین بن علی مقتول شدند. اما دوایات شیعه [و برخی از دوایات سنی نیز] در باره دیگر امامان می‌گویند که

ایشان از طرف خلفای اموی، یاعباسی مسموم شده‌اند ...

مراقده امانان بهزودی زیارتگاه شد و نه تنها شیعیان بلکه سنیان که علی (ع) و حسین و دیگر علویان و اولیاء الله را بزرگ می‌داشتند بهزارت مقابر ایشان روی می‌آوردند. آرامگاههای امانان به اعتقاد شیعیان در نقاط زیر قرار دارند.

علی بن ابیطالب، در نجف (عراق عرب).

حسن بن علی، علی زین العابدین، محمد الباقر و جعفر الصادق، در مدینه در قبرستان بقیع^۱.

حسین بن علی، در شهر کربلا (عراق عرب، نزدیک حله).

موسی الکاظم و محمد تقی، در کاظمین نزدیک بغداد.

علی بن موسی الرضا، چنانکه پیش گفتیم، در شهر مشهد (خراسان).

علی الثقی و حسن الصکری در سامرا.

مراقده دیگر اختلاف امانان با به اصطلاح امامزادگان، نیز به موازات قیود و اماکن مقدسه بالا مورد زیارت شیعیان قرار می‌گیرد^۲. در میان آنها مرقعای فاطمه (ع) خولع اسام هشتم علی بن موسی الرضا در شهر قم، و عبدالعظیم خلف امام دوم حسن بن علی (ع) و از اصحاب اسام محمد تقی و علی الثقی، که قبه و زاهد بود، در محل شاه عبدالعظیم نزدیک تهران. مراقده ایشانو همچنین دیگر علویان بناهایی ساخته شده و در مجاورت آن ساجدی احداث گشته است.

پس از غیبت امام دوازدهم بعد از شصت و یک سال (تا سال ۱۳۲۹ هـ) «جانشینانی» به عنوان «نائب خاص» در رأس جماعت شیعه امامیه قرار داشتند که نایب امام غایب بودند. نایب چهارم به نام علی بن محمد السمرانی (السمری) به هنگام مرگ (سال ۱۳۲۹ هـ) جانشینی برای خودش تعیین ننمود. بنا به روایات شیعه وی معتقد بود که چند سالهای مشادی از تاریخ غیبت امام دوازدهم سیری شده و روزگار بر آشوبی آغاز گشته (قیامهای فرمطیان که مردم در آن شرکت داشتند موضوع یک تبدیل اجتماعی و استقرار «حکومت عدل» را بر زمین» مطرح کرده بوده و آل بویه بقتل او مسموم ساخته بودند و خلافت اسماعیلیه فاطمی در آفریقا تأسیس شده بوده) بنابراین همه علامات «رجعت امام مشوره» مهدی موجود است و تعیین جانشین موقتی، وکیل، معنی ندارد. از آن زمان جماعت شیعه امامیه رئیس مرئی و نافذ لکله و مقبول امامهای نداشت. شیعیان دوران حکمرمایی نواب خاص را عصر «غیبت صغری» می‌خوانند و زمان بعد از سال ۱۳۲۹ هـ را «غیبت کبری» امام دوازدهم^۳.

۱- این قبرستان سر اصنام خراب شد و سرانجام به دست فرقه منتسب دهایی که بزرگداشت اولیاء الله و الله را می‌کردند ویران گشت. ایشان مکه و مدینه را در سال ۱۲۱۸/۱۹ هـ تصرف کردند. ۲- «امامزاده» کلمه‌ای است مرکب و «عربی- فارسی» به معنی خلف و یا زاده امام این کلمه در ایران به مفهوم مرگ و یا آرامگاه خلف امام نیز استعمال می‌شود. ۳- در بسیاری شرح زندگی مشروحتر امانان و نواب رجوع شود به D. M. Donaldson, "The Shi'ite Religion" ۱۳۷۷ ص ۴.

دودمان ایرانی (دهلی) آل‌بویه (از ۳۲۲ تا ۴۴۷هـ) که در غرب ایران و عراق حکمروا بوده و بغداد را مسخر ساخت (۴۳۴هـ) خلفای عباسی را عملاً از قدرت سیاسی محروم نمود^۱ و فقط حکومت شیخ‌آسای روحانی را برای ایشان باقی گذاشت. مؤسسان دودمان بسویه از شیخان میانرو (زیدیه) بودند. افراد بنی‌آن‌خاندان با اینکه ظاهراً سنی بودند ولی در باطن به‌شیخان حسن‌توجه داشتند و یا به‌عقد هر با شیعه میانرو ملاقات می‌کردند و برای شیخان امامیه و زیدیه غرب ایران دوران طولی آغاز شده که در آن تاحدی آزادانه و در محیطی آرام به تبلیغ عقاید خود پرداختند و به تدوین و تنظیم شریعت و فقه خویش مشغول شوند.

شیعه غلطی وجود دارد که گویی یکی از تفاوت‌های اصلی سنیان با شیخان این است که اینان (شیخان) «سنت» را قبول ندادند. ای. گولدنیبر می‌گوید که «ایمن عقیده اشتباه محض است که بالکل ماهیت تشیع را تحریف می‌کند و محضاً در اکثر موارد به‌رائز اختلاف میان دو کلمه «سنت» و «شیعه» پدید آمده است. هیچ شیعی‌ای ممکن نیست تحمل کند که وی را مخالف اصل سنت بشمارند^۲. فقط سنت شیعه با سنت اهل سنت و جماعت مطابقت ندارد. شیخان از خود احادیثی دارند که علی‌الرسم «انتخاب» نامیده می‌شود. احادیث شیعه به‌اسناد دیگری متکی است و در آن به‌انتخاب ائمه علوی استاد شده است. شیخان بیشتر احادیثی را که اسناد آنها به صحابه‌ای که مخالفان آشکار علی (ع) بودند مانند منتهی می‌شود، مثلاً آنچه از عایشه و طلحه و زبیر و غیره منقول است رد می‌کنند. مجموعه‌ای احادیث شیعه نه تنها محتوی روایت سخنان و اعمال پیامبر محمد (ص) است، بلکه شامل کلمات و گفت‌وهای علی (ع) و امامان خلف او نیز هست.

با این وصف شمار احادیثی که مورد قبول سنیان و شیخان هر دو است اندک نیست. گولدنیبر چنین می‌گوید: «غالباً باید اذعان کنیم که تعداد کثیری احادیث مشترک بین هر دو گروه^۳ وجود دارد. و فرق میان آنها فقط این است که نام کسانی که اسناد به آنها مربوط می‌شود متفاوت است و اگر احادیث سنیان با گرایشهای شیخان مساعد باشد و یا لایزال مخالف آنها نباشد علمای شیعه بدون اینکه تردیدی به‌خود راه دهند به‌مجموعه‌ای احادیث مخالفان خویش اشاره و استاد می‌کنند^۴».

احادیث شیعه و مجموعه‌ای احادیث ایشان متأخرتر از احادیث سنیان است. و احتمال ساختگی بودن در آنها بیشتر است [۳۳۲]. ای. گولدنیبر هر ب شناس مجارستانی ایمن جنبه

۱- اسماً خلافت عباسی دوام داشت و آل‌بویه ولایت خلفا بودند (با لقب «امیرالامراء») و خلفا ولایت ایشان را تسویب می‌کردند ولی این امر صرفاً ظاهری و غیر واقعی بود. عملاً خلفا تابع آل‌بویه بوده و در دست افراد آن خاندان به‌منزله هر یک‌کدام عهده‌شپازی بودند. ۲- ای. گولدنیبر، «دوس در باره اسلام» ص ۲۱۲-۲۱۳. ۳- یعنی سنیان و شیخان. ۴- ای. گولدنیبر، «دوس در باره اسلام» ص ۲۱۳.

اغیار شیعه را مفصلاً شرح داده است.^۱ تألیفات مؤلفان زیدیه (از امام قاسم بن ابوالعین الحسنی متوفی به سال ۲۴۶هـ و دنبال کنندگان کار او) در فقه و اصول در اثر لک بروکلان بر شمرده شده.^۲ گرچه شیخان امامیه متذکرند که امام جعفر صادق مؤسس فقه ایشان است و لسی نخستین مجموعه‌ای احادیث و تألیفات فقهی امامیه که بعد از ماریسده از نیمه دوم قرن سوم آغاز می‌شود و اطلاعات مفصل درباره آنها در فهرست محمد بن اندیم (۳۸۵هـ) و دیگر منابع یافت می‌شود.^۳

یکی از گرد آورندگان حدیث امامیه که شهرتی بسیار دارد محمد بن الحسن الثقی است. (متوفی به سال ۲۹۱هـ) که مجموعه‌ای از احادیث شیعه فراهم آورده است. یکی دیگر از قتیان امامیه که غنا و کلاش بیشتر است محمد بن یعقوب الکلینی^۴ بوده که به سال ۳۲۸هـ در بغداد در گذشت. کتاب مفصل «الکافی فی علم الدین» تألیف اوست و مجموعه‌ای است محتوی بیش از شانزده هزار حدیث (که بقول خود مصنف ۵۰۷۲ حدیث از آن میان «صحیح» و مورد وثوق و ۹۴۸۵ حدیث آن «ضعیف» و وی باقی را باقی احتیاط می‌پذیرد). این مجموعه به دو بخش تقسیم شده: بخشی درباره «اصول» و بخش دیگر «در فروع».

یزدگرد بن قتیبه و عالم الهیات شیعه امامیه در قرن چهارم ابوجعفر محمد بن علی الثقی است که بیشتر به لقب «ابن بابویه» (که اعراب آن را به صورت «ابن بابویه» در آورده‌اند) و «العلوفی» مشهور است. وی در سال ۳۴۴هـ از خراسان به بغداد رفت و در سال ۳۸۱هـ در آنجا بدرود جهان گفت. قریب ۳۰۰ تألیف به وی نسبت داده شده که از آن همه فقط در حدود ده تألیف به جا مانده است. از آن جمله کتابی است حاوی ۴۵۰۰ حدیث تحت عنوان «مسن لا یحضره لقیه»^۵.

قاسی نعمان محمد بن حبان ساکن مصر که نخست مالکی بوده و بعد به مذهب شیعه امامیه گرویده (متوفی به سال ۳۶۴هـ) کتابی در حقوق امامیه نوشته که اسماعیلیه باطنی نیز آن را برای هدای از پیروان خویش که در درجات مادیون هستند پذیرفته‌اند.^۶

یک مرجع دیگر و مقبول‌النامة امامیه ابو عبدالله محمد بن النعمان الیفندی الیفندی (متوفی به سال ۴۱۲هـ) بوده که تألیفات بسیار داشته. (گویا ۲۰ تألیف که از آن فقط چهار کتاب در

۱- رجوع نمود ۱۹ ج ۱۱۸-۱۱۹ "Muhammedanische Studien" I. Goldziher

۲- ۱۸۶-۱۸۷ ج ۱ "Geschichte der arabischen Literatur" T.I. C. Brockelmann

۳- در این باره رجوع شود به ج ۱۹

۴- ۱۸۶-۱۸۸ ج ۱ "Geschichte der arabischen Literatur" T.I. C. Brockelmann

۵- ۳۰۴-۲۸۱ ج ۱ "The Shi'ite Religion" D. M. Donaldson

۶- در برخی تألیفات خارجی به نقل «کولینی» نوشته‌اند. ه چاپ سنگی تهران، ۱۳۲۶ (۱۹۰۸هـ).

۷- در این باره به فصل هم این کتاب رجوع شود.

دست است [۱۳۳]). ولی شاگرد وی محمد بن حسن الطوسی بیش از او شهرت یافت (دسن ۷۳ سالگی به سال ۴۶۱ هجری درگذشت). او اصلاً از مردم طوس خراسان بود و در جوانی به بغداد نقل مکان کرد. و چون پس از سقوط آل بویه (۴۴۷ هجری) و انتقال قدرت به سلجوقیان تعقیب و ایداء شیعیان آغاز گشت، طوسی را متهم کردند که بعضی از صحابه مخالف علی (ع) را لعن کرده است. وی توانست براءت خویش را ثابت کند، ولی ناگزیر بغداد را ترک گفته به نجف رفت و چیزی نگذشت که در آنجا چشم از جهان فرو بست. وی «فهرست» کتب و آثار شیعه را بدون ساخت و این فهرست برای هر کس که بخواهد کتب مزبور را مورد مطالعه قرار دهد لازم است [۲۳۴]. شیعیان امامیه دو کتاب دیگر طوسی - که یکی - «تهذیب الاحکام» و دیگر «اشباه» است (تحقیق در اختلاف اخبار و احادیث) به انضمام کتب پیش گفته کلینی و ابن بابویه را معتبرترین کتب فقهی شناخته‌اند (و آنها را «الکتاب الاربعه» می‌خوانند). غرض این سه محد (یعنی کلینی و ابن بابویه و طوسی) عالیه‌ترین مقام علمی امامیه در قرنهای چهارم و پنجم هجری شمرده می‌شدند. لازم به گفتن نیست که کتب دینی مذکور به زبان عربی نوشته شده است.

در عهد غزنویان (در مشرق ایران) و به‌ویژه در زمان سلجوقیان دوران واکنش پیرحناة سنیان آغاز گشت. شیعیان اسم از میانرو و یا اسماعیلی و یا «غلات» مرتباً مورد تعقیب و ایداء قرار می‌گرفتند. شیعه امامیه و قبهان ایشان ناگزیر ضمیمه خویش را پنهان می‌کردند و خویشان را سنی می‌نمودند. دورهای که از اواسط قرن پنجم هجری آغاز می‌گردد تا هجوم مغول، یعنی ربع اول قرن هفتم، از لحاظ بسط و نشر ادبیات و تألیفات شیعه ناساعد بوده است. در این دوره فقط يك عالم برجسته امامیه وجود داشت به نام شیخ الطبرسی که در مشهد و سبزوار زندگی می‌کرده و تفسیری که از دیگر تفاسیر در نظر شیعیان مقبول‌الامانه‌تر بوده به نام «جامع الجوامع فی تفسیر القرآن» (۳۳۵) نوشته است.^۱

زمان آزادی شیعیان امامیه در عهد فتوحات مغول در ایران فرا رسید. مغولان پیش از آنکه اسلام آورند (سال ۶۹۵ هجری) به‌طور یکسان با اهل همه ادیان و مذاهب و فرق معاداً می‌کردند (یا در برابر همه آنان بی‌اعتنا بودند). برخی از اهلخانان مغول در ایران به‌ویژه از مسیحیان و یهودیان حمایت می‌کردند (ملاکو خان و اباقا خان، اما ارغون خان از مسیحیان و یهودیان و یهود نیز حمایت می‌کرد) ولی پیروان دیگر ادیان و مذاهب را نیز مورد تعقیب و ایداء قرار نمی‌دادند. پس از آنکه اهلخانان اسلام آوردند، الجایتو خان (سلطان محمد غیاث‌الدین، ۷۰۴ تا ۷۱۶ هجری) حتی خود به مذهب شیعه امامیه درآمد - متنبی به‌طور خصوصی. ولی نتوانست مذهب

شیعه امامیه را دین رسمی و دولتی اعلام کند زیرا که شیعیان سنی (شافعیان و حنبلان) و بزرگان قردال ایرانی که در آن زمان بیشتر سنی بودند، با نظر وی مخالفت می کردند.

نامی ترین علمای شیعه امین دوران یکی نجم الدین جعفر بن محمد الحلی (متوفی به سال ۵۶۷۲ هـ) مؤلف کتابی به نام «شرایع الاسلام»^۱ بوده که کتابش مقبول عامه ترین تألیف است در فقه شیعه امامیه. و دیگر خواهرزاده او جمال الدین حسن بن المطهر الحلی مقلد به علامه حلی^۲ علامه حلی کتابی در مباحث امامت به نام «مناهای الکرامتی» معروفاً امامه^۳ در دهصل و فصلی تکمیل^۴ [۲۳۲] در اصول الهیات شیعه نوشته. گذشته از این در شمار آثار بسیار وی (گویا تعداد آنها ۷۵ بوده ولی شمار محدودی محفوظ مانده و در دست است) کتابی در مبانی معتقدات شیعه به نام «مناهای البقین فی اصول الدین» و راهنمایی در فقه امامیه به نام «تذکره الفقهاء» در سه مجلد وجود دارد. همه امین کتب به زبان عربی نوشته شده. می گویند که ابن المطهر الحلی (متوفی به سال ۵۷۲۷ هـ) اهلخان الجایتو خان مغول را به منصب شیعه در آورد. دو مؤلف اخیر الذکر شهرت علمای پیشین شیعه را تحت الشعاع قرار دادند و بعدها در زمان صفویان پس از استقرار منصب شیعه در ایران تألیفات دو فقه حلی دستور و راهنمای اصلی شیعیان در شریعت و الهیات و فقه امامیه قرار گرفت.

علمای امامیه معتقدات خویش را به پنج اصل زیر با «اصول الدین» تقسیم می کنند:

توحید - یا اصل یکپایی خداوند

عدل - عقیده به عدالت خداوند

نبوت - عقیده به رسالت و پیامبری محمد (ص) و اسلاف وی یعنی پیامبران پیشین.

امامت - لزوم شناختن وراثت امامت در آل علی (ع).

قیامت، یا معاد - عقیده به ستایش مردگان و «محکمه و حشتان» و زندگی آنجهانی.

از این پنج اصل در چهار اصل، یعنی توحید و عدل و نبوت و قیامت، شیعیان امامیه و سنیان مشترکند. فقط «عدل» را شیعیان به مفهومی که نزدیک به تعییر مترکه است درک می کنند و تقدیر بلا شرط را هم رد می کنند. اما برعکس در اصل امامت شیعیان امامیه اتنی عشریه و امامت و خلافت اهل سنت و جماعت اختلاف قاحش اصولی وجود دارد.

اساس اصول شیعه همانا اصل امامت است. امام و خلیفه سنیان واجد هیچ گونه صفات قدسی نیست و معنی نافذ الکلام نمی باشد.^۵ ولی «برعکس امام شیعیان به سبب صفات شخصی که خداوند در نهاد او به ودیعه گذارده، پیشوا و معلم مسلمانان و وارث مقام پیامبر است. و

۱- چاپ به سال ۱۳۰۰ (۱۸۸۲) ترجمه ای روسی توسط کازیمیرسک و ترجمه دیگری به زبان فرانسه توسط A. Quefry موجود است. ۲- در اثرهای هشت و هشت شهرت در عراق عرب مرکز علمای شیعه بود. ۳- درباره علمای شیعیان در مورد امامت - خلافت به فصل ششم این کتاب رجوع شود.

به نام و از طرف آفریدگار حکم می‌کند و تعلیم می‌دهد... و دارای صفات فوق انسانی است که وی را فراتر از سطح عادی آدمیان قرار می‌دهد^۱. «صفت هفتی است که شیبان برای امام قائلند. علای سنی و عصمت را قط خاص محمد (ص) می‌دانند. اما شبه این صفت را برای امامان نیز قائلند و جلی ایشان می‌دانند.

اختلاف به اینجایا خاتمه پیدا نمی‌کند. شیبان حتی فرق میانه دو ایشان (بهائشی زده) می‌دانند که امامان به طور جلی حامل «ظهور» (۳۳۷) الهی اند. نقطه این عقیده در قرآن است و در آنجا عیسی «کلمه الله» (۳۳۸) نامیده شده^۲. ولی محمد (ص) این صفت را به خودیشتن نسبت ندهد. شیبان اصل نور الهی قرلی یا «نور محیی» را به سبط دادند. این نور الهی از زمان خلقت آدم به تواتر از یک فرزند برگزیده آدم به فرزند دیگری که از طرف آفریدگار برگزیده شده بود منتقل می‌شد. زان پس این نور در عیسی از پیامبران منعکس گشت و سرانجام در عبدالمطلب جد محمد (ص) منعکس شد. پس از وی نور الهی منقسم گشت: بخشی از آن در عبدالله پدر محمد (ص) منعکس شد و پس از وی به پیامبر رسید و بخش دیگر در ابوطالب برآمد عبدالله منعکس گشت و پس از او به پسرش علی (ع) رسید. پس از علی نور الهی متواتراً در سلسله امامانی که از اخلاف علی (ع) بودند، از نسلی به نسل دیگر منعکس شد. همین انعکاس یا «ظهور» نور الهی بود که افرادی از دودمان علوی را شایسته مقام امامت زمان خود می‌کرد و نیروهای روحانی فوق انسانی به آنان می‌بخشید.

از این اصل و عصمت به معصویت امام، مصونیت وی از گناهان و اشتباهات و مصونیت او در گفتار و عقاید و افعال ناشی می‌شده.

نظر شیبان امامیه درباره امامت به فروری است که در بالا گفته شد. گولدزیهر می‌گوید: «شبهه میانهمو به تفریب درباره ماهیت امامان خویش این گونه فکر می‌کنند. البته این عقاید را به صورت اصول نظری مرتب و مدون و استواری نمی‌بایم ولی می‌توان گفت که شیبان عموماً این نظر را در مورد ماهیت امامان قبول دارند»^۳. این نظر، قائل شدن مقام الوهیت برای امام نیست، بلکه فقط تصویری است از ظهور و انعکاس نور الهی در وجود ایشان. ولی برای توده وسیع مؤمنان که به دقایق عبارات و مطالب روحانی آشنا نیستند همین قدم راد را به سوی قائل شدن الوهیت امامان (حلول) می‌گشوده و غلات شبهه به چنین نتیجه‌ای رسیدند^۴. بدین قرار بر طبق تعالیم شیعه امامیه پیروان این مذهب نه تنها باید به خطای یکتا و رسالت

۱- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ۱۹۶۲، نیز رجوع شود به:

I. Goldziher. Beiträge zur Literaturgeschichte der Shi'as ۳۳۵ ص

۲- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۹۲. ۳- ای. گولدزیهر «دروس درباره اسلام» ص

۱۹۶۲. ۴- درباره غلات شبهه رجوع شود به فصل یازدهم این کتاب.

محمد(ص) و پیامبران پیش از وی و وحی و تنزیل قرآن ایمان داشته باشند بلکه باید به «امام زمانه» و این که امام برگزیده خاص آفریدگار است و بخشی از نور الهی در وی ظاهر شده و مطلق است و معصوم که مؤمنان را بسوی سعادت ابدی رهنمون می‌باشد نیز معتقد و مؤمن باشند. امامیه می‌گویند که روح دانی توان بدون شناخت «امام زمانه» نجات داد. شناخت امام حقیقی و پیروی از وی شرط لازم نجات است. و چون ماهیت امام معصومیت است، همه دستورها و عقاید وی را باید همچون حقیقتی مسلم و آشکار تلقی کرد. اگر عقیده امام با ادله مستقیم حسی ما تناقضی داشته باشد باید عقیده امام را مرجع دانست؛ زیرا معصومیت منبع آن عقیده محرز است و حواس مردم عادی ممکن است آنان را فریب دهد و تصور غلط و شیخ آسایی در ایشان پدید آورد. از لحاظ سبب غالبترین مقام متشدد و نافذ الکلام «اجماع» یعنی عقیده مشترک و موافق مطمان دینی است^۱، ولی در نظر شیعه امامیه غالبترین مقام متشدد و مقبول الکلام همانا امام هر زمان و دوران است. البته قبهان شعبه نیز اصل «اجماع» را قبول داشتند ولی با قیامین شرط که نوافی عمومی در عقاید و آراء فقط می‌تواند به‌اراده و باری امام حاصل شود...

دیگر اینکه شیعیان معتقدند که امامان باید دارای علم لدنی باشند علمی که مفهوم دین را با تمام «علوم فیه» و همه تاریخ جهان را دربرگیرد. این علم لدنی و مخفی برعلی‌مکتشف شد و از طریق وی مستراً بعدیگر امامان منتقل گردید. این علم شامل معنی «باطنی» قرآن که از نامحرمان مخفی است و همچنین درک اسرار طبیعت و درک و فهم معنی پنهانی همه وقایع تاریخ بشر از آدم تا روز قیامت مردگان^۲ می‌باشد. بنابراین امام از همه وقایع آینده و رجال آینده تاریخ و همه آنچه پس از مرگ وی باید وقوع یابد اطلاع دارد. محمد(ص) می‌گفت که خداوند بعی بر خلاف عیسی استعداد «اعجاز» را عطا نکرده (۱۳۹). ولی امامیه هزاران معجزه بهر يك از امامان نسبت می‌دهند.

اگر بدون وجود امام و رهبری وی نجات مؤمنان محال است پس دنیا نیز نمی‌تواند بدون «امام زمانه» وجود داشته باشد. پس از غیبت امام محمد بن حسن، امام دوازدهم، چاره را در اصل «امام متصور» یافتند (۱۳۹). این فکر تازه نبود. یکی از شاخه‌های کبانیه بر این اعتقاد بود که امام ایشان یعنی محمد بن الحنفیه نرسده، بلکه کماکن بصورت «امام متصور» زندگی می‌کند. زین پس اسماعیلیه نیز پس از مرگ امام ختم ایشان یعنی محمد بن اسمعیل «امامان متصور» پیدا کردند^۳. امامیه هم، متروحن از دیگر فرق شیعه در این باره پیش رفته اصل و غیبت‌ها بطلدند. طبق تعالیم ایشان «غیبت» عبارت است از حالتی که آدمیزاد برگرده

۱- درباره «اجماع» رجوع شود به‌اول فصل پنجم این کتاب. ۲- در این باره به‌فصل یازدهم این کتاب رجوع شود.

توسط آفریدگار (امام) به‌خواست خداوند از انتظار ساکنان جهان غایب و پنهان می‌شود. وی در این حالت سر و پنهانی زندگی خویش را دوام می‌دهد و این زندگی پنهانی او به‌نحو معجزه‌آسایی ممکن است چند قرن و حتی چند هزاره تمدید شود. به‌گفته این بابویه پیش‌گفته، امام مستور که بطور کلی در نظر عموم نامرئی است، ممکن است گاه‌گاه در نظر برخی برگزیدگان مثلاً مریدان دینی مرئی شود و به ایشان تماس گیرد و دستورهای و اندرزهایی به ایشان بدهد. بدین‌ترتیب امام مستور با وفاداری و تیزی خاص خویش ناظر سرنوشت جماعت دینی خود است و بطور نامرئی آن را رهبری می‌کند.

موضوع شهادت با تقدیس امامان و پیرویه امام اول علی (ع) و امام سوم حسین بن علی (ع) رابطه ناگسستی دارد. این موضوع در میان سنن رونقی نیافت زیرا که منبع سنت و جماعت بصورت دین دولتی و رسمی غالب در آمد. برعکس، در میان جماعت شیعه امامیه که مورد زجر و آزار قرار می‌گرفته و غالباً بصورت مخفی به‌وجودیت خویش دوام می‌دادند، فکر عظمت شهادت در راه دین و پاد شدن از طریق شهادت، و سرنوشت غم‌انگیز اهل بیت علی (ع) و امامان اخلاف او، یکی از عقاید اصلی و رهبری‌کننده بود. تقدیس و بزرگداشت شهادت و شهیدان در نزد شیعیان تقریباً همان اهمیت را پیدا کرد که در نظر مسیحیان داشت. داستان شهادت حمزه امامان و عزاداری روز و عاشورا، پادهم محرم به‌پاد و الحاکم بلا (که طبق روایات در آن روز وقوع یافته بوده)^۱ و جشن گرفتن «روز غدیر» غم و ذکر زندگی انسانهای شهیدان و زیارت مسافران ایشان و زیور اولیاء (که در نزد شیعیان رایجتر از سنن است) همه این مراتب رابطه نزدیک با تقدیس و بزرگداشت اصل شهادت و شهیدان دارد و آن اصل هم با تقدیس امامان مربوط است.

اکثر شیعیان و پیرویه امامیه فکر «رجعت» امام مستور را با فکر ظهور مهدی - که در «آخر الزمان» ظهور خواهد کرد - تلفیق می‌کردند. سنن نیز از این فکر یگانه نیست. در آغاز، مهدی و عیسی مسیح را یکی می‌دانستند (که طبق معتقدات اسلامی می‌بایست نزدیکی روز قیامت را اعلام کند) ولی بعدها او را به‌عنوان شخصیت علی‌حده‌ای در نظر مجسم ساختند. ولی چنانکه گولدسبره خاطر نشان کرده «در اسلام اهل سنت و جماعت انتظار مهدی، به‌رغم آنکه بر احادیث استوار و متنی است، اهمیت یک اصل اساسی شریعت را پیدا نکرده و همواره فقط به‌صورت آرا پشی اساطیری برای یک آئینة ایدئال و تکیلهای راجعاً نینی دینی مفاهیمی

۱- شرح مفصل بر گرداری و نشریات امام موسوی خاوری عاشورا که «عاطس شهادت امام حسین و زید بن کسان و سرزمین او در کربلا» منسوب می‌گردد و نسخه و شب‌گردانیهای مخفی را که مربوط به آن امام است در کتاب ۵۰۴. اسیر خوف تحت عنوان «ایرانیان» - شرح مختصر دین ایرانیان» ص ۸۲ دیده خواهد یافت.

بوده و هست.^۱ مهدی در نظر شیعیان نقطه خبر دهخنده و آخرالزمانه است و بسیاری است مبهم و بی‌دنگ که در متفاوت دینی ایشان مقام بزرگی ندارد. در نظر شیعیان تصویر مهدی با شخص معینی مربوط نیست. مهمان شیعیان به موجب احادیث خویش عقیده دارند که مهدی همان پیامبر یعنی محمد است. اما اهل سنت و جماعت مهدی آینده و امام دوازدهم شیعه امامیه را که محمد بن حسن نام داشته قبول ندارند (۲۴۱).

برعکس اعتقاد به ظهور مهدی در نزد شیعیان (نزد شیعه امامیه با اعتقاد به رجعت امامان دوازدهم که بدین سبب محمد مهدی نامیده می‌شود) اهمیت یکی از اصول لاینفک و اساسی مذهب را پیدا کرده است. شیعیان ایمان داشتند که امام مهدی پس از رجعت خویش امر پیامبر را دنبال خواهد کرد و حقوق پیامبال شده خاندان خویش را که برگرفته خداوند است احیا خواهد نمود و اسلام را به صورت اولیه در خواهد آورد و حکومت روحانی را که خلفای‌منی پیامبال نمودند باری دیگر برقرار خواهد ساخت. ولی در عین حال امام مهدی جهان را به با حقیقت و عدالت مالا مال خواهد کرده و وظلمه و اساس ظلم را که اجحاف برخی مردم به بعضی دیگر است نابود خواهد نمود. چنین است مفاد احادیث شایعه در میان شیعیان: امام مهدی سلطنت عدل را بر زمین حکمفرما می‌کند. طبق احادیث مزبور امام مهدی و صاحب‌الکفایت است و به عبادت دیگر وی پس از ظهور به منظور استقرار سلطنت حق و عدالت در رأس قیام شیعیان علیه و ظالمانه قرار می‌گیرد و به پاری خداوند ایشان را مطلوب می‌کند.

در این مورد فکر رجعت امام مهدی با اشیای عامه مردم یعنی پیشروان و روستایان و فقیرترین قشرهای صحرائشانان سابد به يك تحول اجتماعی تلقین یافته بوده. اینجاست که توجیه واقعی را که و. و. بار تولد بیان کرده و تحقیقات جدیده تأیید می‌کند دایر بر اینکه در ایران (و برخی کشورهای دیگر مانند سوریه و آسیای صغیر و یمن) تشیع بیشتر در محیط روستا انتشار یافته بوده، در می‌بایم.^۲ تشیع شکل عقیدتی بیان آرزوهای عامه مردم بوده و اعتقاد به رجعت امام مهدی، فکر تحول اجتماعی است که شکل مذهبی به خود گرفته (۲۴۲). امام مهدی در تصور مردم همچون تغییردهنده سازمان اجتماعی و نجات‌دهنده از احتیاج و معیبت و ظلم مجسم گردیده بوده. ظهور مهدی مبعصفا صفت یعنی کسی که سازمان اجتماعی را دگرگون سازد و تقدیس شهیدان این دوزخ تشیع نشیمی که مورد تعجب و اذواء بوده از لحاظ علم مردم مردمی که در چارچوب جامعه فئودالی غالباً زندگی خودشان شهادت گونه‌ای شمرده می‌شد از هر چیز دیگری جالبتر و گیرانتر بوده است.

۱- ای. کوله‌سیر، قدوس درباره اسلام پس ۲۵۵. ۲- بهامیل - فصل دهم. متن مربوطه و حاشیه رجوع شود.

اینکه موضوع انتظار مهدی در میان شیعیان ایران تا چه حد شدید بوده از نمونه‌های ذی‌یست. بنا به گفته باقرت در آغاز قرن هفتم هجری در شهر کاشان که یکی از کانون‌های اصلی شیعه ایران بوده، بزرگان شهر هر روزه به‌نگام بامداد از دوازه شهر بیرون‌رفته، اسب سفیدین کرده و آراستای را با خود بیرون می‌بردند تا چنانچه امام مهدی که هر لحظه انتظارش را می‌کشیدند به‌ناگاه ظاهر شود بر آن مرکب سوار شود (۱۳۳۲). اما همواره از اینکه امام ظاهر نمی‌شود تأسف می‌خوردند.^۱ در قرن هشتم هـ واقعه‌ای شیه بدین در یکی دیگر از مراکز شیعه یعنی شهر سبزوار که در آن زمان سرپادار آن در آن حکمروا بودند - تکرار شد.^۲ هر روز بامداد و به‌نگام غروب در میدان بزرگ شهر ایسی زین کرده را در انتظار ظهور مهدی برای «صاحب‌الزمان» می‌بستند.^۳ بدیهی است که در چنین اوضاعی مهدیان دروغین فراوان پیدا خواهند شد.

تغیب و انهدا شیعیان و لزوم پنهان داشتن تبلیغات، شیعیان را بر آن داشت که نه تنها پنهان داشتن عقیده را تأیید کنند بلکه «اختفای عقلایی ایمان» را به‌صورت اصل کل در آورند. این اصل را اصطلاحاً «تغیبه» و «کتمان» می‌خواندند. این اصل مبتنی به تغییر و توجیه یکی از آیات قرآن بوده که می‌گوید: «قل ان تخفوا ساقی صدورکم او نبوده علمه الله ..» یعنی اگر آنچه را در ضمیر دارید پنهان کنید و با آشکار سازید آنرا می‌دانمش خدا. . .^۴ حنفیان در موارد استثنایی (و این قاعده عمومی نیست) به‌مؤمنان اجازه می‌دهند که برای احترام از عزت و حرمت خود و غیر پنهان‌کردن به‌صدای بلند منکر ایمان خویش گردند ولی در همین حال در باطن و عالم اندیشه آنچه را به‌ظاهر به‌زبان آورده‌اند انکار کنند (این عمل مشابهت دارد با *Reservatio mentalis* یسوعیان - ژزوئیتها - که همین اصل را قبول داشتند). از این ره‌گفتار شیعیان بسیار دورتر رفته‌اند. زیرا نه تنها در کشورهای که شیعیان مسود تغیب واقع می‌شوند مجاز به تغیه و پنهان داشتن منبع خویشند، بلکه مکلف و موظفند که متعدهات خود را مخفی دارند و به‌ظاهر و شفاهاً چنین وانمود کنند که شیعه نیستند (۱۳۳۴). ضمناً فرد شیعه در چنین این عمل نه تنها در دل پندیده و قید کند که به‌آنچه بر حسب ضرورت و به‌صدای بلند گفته معتقد نیست بلکه باید به‌دشمنان دین خویش و افکار ایشان لعن کند. لعن مخفی دشمنان دین در باطن و وظیفه اخلاقی هر فرد شیعه است.

در یکی از اخبار شیعه آمده است که: شخصی شیعی از امام ششم جعفر الصادق پرسید: «ای خلف پیامبر، من قائد نبستم عساکرمی به‌امر شما کنم. تنها کاری که می‌توانم کرد این است

۱- باقرت، «سیر الدان» جلد ۲، ص ۱۵. ۲- درباره اینان به‌فصل سیزدهم این کتاب رجوع شود.
۳- میرحاجه «دوخته‌المنها» چاپ لکنه، ص ۱۵۸. ۴- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۷.

که در طایفه دشمنان شما را رد کنم و لشکران گویم. ارزش من چیست؟» امام پاسخش گفت که: «بدوم مرا خبر داد از طرف پدر خود و او از طرف پدر خود (= امام سوم حسین ع) که شنیده بود این حکم را از زبان پیامبر: هر کس که زهاد ضعیف باشد و نتواند ما را که اهل بیت (پیامبر) هشتم باری کند (یعنی علویان را) که پیروز گردیم ولی در حیرت خویش به دشمنان ما لعنت فرستد او را ایشان (فرشتگان نگهبان) ستایش می‌کنند و دعایش می‌نمایند و می‌گویند: بخدا برای این بنده خود که هر چه قادر است می‌کند رحم کن. اگر می‌توانست کاری بیش از این کند حتماً می‌کرد. و از خلقوند ندا رسید که: خواست شما را شنیدم و نسبت به روح او بهشتانطم و او را در میان ارواح برگزیده و نیک خواهم پذیرفت. همه شایعه‌ای منسوب شیعیه به جز زیدیه پیرو اصل تبه می‌باشند و اسماعلیه و «غلات» شیعه (دو زبان و نصیر پسان و حروفیان و علی‌الطه‌بان و امثال ایشان) از این اصل به نحو پیگیری پیروی می‌کنند.

بدین‌فرام مرکز دایره متضاد شیعه‌نامه [دلهامت] عبارتست از بزرگداشت علی (ع) و امامانی که بازماندگان وی هستند. قبول اسام به‌طور آشکار و پنهان و در سکوت حیرت خویش، شرط نجات روح است. «عشق به‌علی همه گناهان را نابود می‌کند همچنانکه آتش دوزخ خشک را می‌سوزاند و نابود می‌کند. شیعان امامیه به‌سخن مسلمین که نشانه ایمانست یعنی «لا اله الا الله و محمد رسول الله» کلمات «علی ولی الله» را می‌افزایند.

پیش‌گفتیم که نظرهای معتزله در الهیات شیعه تأثیر بسیار داشت (۱۳۴۰). زیدیه به‌نحوی پیگیری از شیعه امامیه اصول معتزله را آموختند. امامیه جوازات معتزله را ترجیح می‌دهند. معنای ایشان نیز نظرهای معتزله را درباره مفهوم اصول شناخت یکتایی خدا (توحید) و انصاف او یا «عدل» قبول دارند. «توحید» مستلزم رد تشیه است و «عدل» مستلزم رد تقدیر بلا شرط.

شیعان نیز مانند معتزله خویش را هواخواه یکتایی آفریدگار و عدل خداوند یا «لعل التوحید والعدل» - به‌معنای مفهوم مقبول معتزله - می‌خوانند^۱. ای. گولدسیر نیز این نظر را تأیید می‌کند^۲. طبق این فصل آفریدگار آدمی را با اراده آزاد خلق کرده و وی را مسئول افعال خویش قرار داده. تقدیر خداوندی را باید بدان معنی دانست که آفریدگار قبلاً از روز ازل از افعال همه آدمیانی که زمانی زندگی خواهند کرد آگاه است و این افعال در دفتر سرنویشت هر فرد آدمی ثبت است. امامیه اصل وجود امام را در همه اعصار و معصومیت وی را هم مبتنی به استدلال‌های معتزله می‌نمایند؛ یعنی اصل عدالت آفریدگار مستلزم آن است که وی (خداوند) در هر عصری رهبری روحانی به آدمیان عطا کند که از سهر و اشتباه به‌دور باشد و بتواند مردمان را در صراط مستقیم نجات و رستگاری هدایت کند.

تفسیر (یا «کاهکس»)^۱ شیطان و به‌ویژه امامیه مبتنی بر استناد آیه‌های یا «تأویل» متن قرآن است [۳۳۶]. شیطان از آنکه در قرآن نامی از علی بن ابی طالب برده نشده بسیار ناراحت بودند. ولی برای این موضوع توجه رضایت‌بخشی پیدا کردند به این معنی که متنی بنی زیدین ثابت که به‌دستور عثمان و خویشاوندان اموی وی بنی دشمنان سرسخت آل علی (ع) عمل می‌کرده، در متن قرآن به‌نفع ایشان دست برده و حرجا ذکر وی از علی برده حذف کرده است. چنین حدسی تا حدی به‌راستی مانند است ولی قابل اثبات نیست. بدین سبب شیطان متن رسمی قرآن (اتشای زید) را که مورد قبول شیطان است بی‌نقص نمی‌دانند و معتقدند که متن مزبور با متن نخستین قرآن مطابقت کامل ندارد [۳۳۷]. شیطان معتقدند که سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ اصیل نیستند و زید آنها را به‌معنای افزوده‌است [۳۳۸]، ولی علمای شیعه با آنکه بر حجب ضرورت از همان متن رسمی که مورد استفاده شیطان است بهره می‌گیرند (ذیراکه متون دیگر محفوظ نمانده و عملاً در دست نیست) نسبت به‌معنای مزبور به‌نظر انتقاد می‌نگرند. و بعضی جاها را به‌نحوی دیگر قرائت می‌کنند یا برخی کلمات را چنان تفسیر و تعبیر می‌نمایند که معنی عبارات تغییر می‌کند و این تفسیرات را در حواشی قید می‌کنند و در متن وارد نمی‌سازند و بنابراین در مساجد قرآن را بدون تفسیر قرائت می‌کنند.

مثلاً در آیه‌ای از قرآن «کلمه علی (بلند)» (که در این مورد صفتی است برای قرآن - ... وانه فی ام‌الکتاب لدینا علی حکیم) آمده و شیطان در اینجا نام علی را می‌یستد. در جای دیگر^۲ به‌جای «سلام علی‌الاسین» (سلام به‌یامبرالاس) توبه می‌کنند که سلام علی، پاسین؟ خوانده شود [۳۳۹]. بدین فراتر چنین برمی‌آید که ذکر علی گرچه به‌صورت مبهم هم شده، حتی پس از جمع آوردی زید هم در قرآن محفوظ مانده است. گذشته از این در بعضی جاهای قرآن «کلمه وانه» (یعنی «خلق، مردم» یا «جماعت دینی») آمده و شیطان می‌گویند که این تصحیفی است و توبه می‌کنند که به‌جای آن «ایه» (یعنی امامان) که در رسم الخط عربی شیعه وانه است، خوانده شود [۳۴۰]. بدین صورت کلماتی که در متن رسمی قرآن به‌معنوم «جماعت اسلامی» است در تأویل شیعه به‌اصطلاحاتی که بالاتر به‌امامان (ائمه) خطاب شده تبدیل گشته است و موجب استواری نفاذ کلام و اعتبار ایشان می‌گردد. شیطان عنوان سوره شانزدهم قرآن یعنی «التعل» (زبور علی) و یکی از جاهای آن سوره را^۳ چنین تعبیر و تأویل می‌کنند: «زبوران

۱- «کاهکس» کلمه یونانی است و به‌معنی تفسیر و تفسیر علمی و باطنی معانی با همان متن قدسی و در این مورد «تأویل» یا قرآن است. (از تزیین) شبه‌ای از الهیات است که به‌معنی و تفسیر متن صحیح و تفسیر «کتاب مقدس» می‌پردازد (موراد و امیل مسیحیان و قرآن مسلمانان). ۲- قرآن، XLIII، ۳. ۳- حاشیه XXXVII، ۱۳۵. ۴- «پاسین» (پس) عنوان (مزموز) یکی از سوره‌های قرآن است (سوره ۲۷). ۵- قرآن، سوره ۱۲، آیه ۱۴۷، سوره ۱۲، آیه ۱۰۶، ۶- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۷۰ و داوحی ربك المصلح (و داوحی تو به‌زبوران عمل ملتزم کرد).

صل» ایهامی است به امامان علوی. شیرازی که زنبوران صل از گلهای وسیع‌های گرد می‌آورند به معنی تعالیم نجات‌بخشی است که در قرآن نهفته است و امامان علوی آن تعالیم را برای افراد ناس تفسیر و تأویل می‌کنند. از اینجا است که شیعیان به‌معنی (ع) لقب «امیر زنبوران صل» (امیرانحل) داده‌اند... تأویل ایشان همانا تفسیر ایهامی است که در معنی ظاهری قرآن می‌بیند و هدف این تأویل استفاده از اعتبار قرآن است برای تأیید اصل نقش فوق - العاده طی (ع) و لعیت ائمه علوی.

ثاوت‌عیان شیعیان و پیروان امامیه و سنیان از لحاظ تشریفات مذهبی و حقوقی پیروی هم، چندین زباده نیست و برای بیان ویژگی‌های حقوق امامیه به آنچه پیشتر درباره حقوق مدنی و جزائی سنان گفتیم فقط اندکی باید افزود. گولدنیر در این مورد چنین استنتاج می‌کند: «فرقه‌یان تشریفات مذهبی و حقوقی شیعیان با تشریفات دیگر فرق و شعب دین اسلام پیش از ثاوتی که میان تشریفات فلان مذهب سنی با همان مذهب (سنی) وجود دارد، نیست و همه این تفاوت‌های ظاهری جز به‌جزء، کاملاً همانند هم وزن فرهنگی است که فی‌المثل میان حنفیان و مالکیان و غیره دیده می‌شود»^۱ همچنانکه قبهان و علای سنی زمانی به «اصحاب‌الحديث» - بنی‌قشرانی که حتی المقدور می‌خواستند فقط به‌قرآن و احادیث تکیه کنند - و «اصحاب‌الرأی» - که کم‌ایش استنتاجات منطقی و رأی شخصی را جایز می‌دانستند - تقسیم می‌شدند، در میان شیعه امامیه نیز در مسائل تشریفات دینی و حقوقی دو جریان پدید آمده یکی «اتخاری» (کلمه عربی «اخبار» که به‌معنی «احادیث» است) که می‌کوشیدند فقط به‌قرآن و احادیث تکیه کنند (و در اقلیت بودند) و دیگر «اصولی» که «قیاس» و «اجماع» را بر پایه احکام مجتهدان به‌کار می‌بستند (و اکثریت طایفه را تشکیل می‌دادند). در واقع گروه اخیر الذکر نماینده مکب حقوقی است که مذهب امام جعفر الصادق خوانده می‌شود. شیعیان امامیه ابن حنبله مقول سنان را که گویی «باب اجتهاد اکنون مسدود است» و مجتهدان طریقه نول که حسن اظهار رأی و حکم را در «اصول» و «فروع» قهی واجد باشند^۲ دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند، می‌گویند که مجتهدان عالیهام نافذ الکلام وجود دارند و می‌توانند تا رجعت امام مهملی وجود داشته باشند. مجتهدانی که به‌لقب «آیه‌الله» ملقب باشند در نظر شیعه امامیه بسیار محترم و موزند.

مجتهدان عالیهام و معیر شیعه در اماکن مقلعه عراق عرب - نجف و کربلا و کتظین و سامرا [و قم و مشهد] نزدیک مراقبه ائمه زندگی می‌کنند. پس از آنکه در زمان صفویان تشیع در ایران پیروز گردید همه فرامین شاهان و هر اصلاحی که در امور دولت به‌عمل

۱- رجوع به جدول ضمیمه. ۲- ای. گولدنیر، «دوس درباره اسلام» می ۲۰۰۹. ۳- در این باره.

می‌آمده می‌بایست نخست مورد موافقت و تصویب مجتهدان عالیتقد قرار گیرد. اعلام و جهاد در راه دین نیز می‌بایست به تصویب ایشان برسد.

بزرگترین ویژگی ماهوی حقوقی مدنی شیعه در مقام قیاس با حقوق لعل سنت و جماعت همانا قبول اعتبار صیغه منقطه و یا منه است. در میان اعراب عهد جاهلیت چنین نکاحی وجود داشته ولی پیامبر محمد (ص) و با خطبه عمر آزدا لنو و منع کرد. شیعیان امامیه معتقدند که موضوع لنو این گونه ازدواج از طرف پیامبر ثابت نشده است و لنو و منع آن توسط عمر نیز قانونی نیست زیرا که عمر خود از نظرگاه شیعه خاصی پیش نبوده.

ازدواج موقت یا «منه» (کلمه‌ای است عربی که معنی لغوی آن «بشی برای تشنه» و مفهوم اصطلاحی آن «ازدواج موقت» است) یا «صیغه» (عربی، به معنی لغوی «جمله» [عقد ازدواج]) که شیعه امامیه جایز دانسته‌اند ممکن است با رضای طرفین، برای مدت یکروز تا ۹۹ سال قمری منعقد گردد. دوسوم اول، صیغه منقطه یا منه فقط پرده استار مشروعی است بهوی فحشاء، که خود رسماً در شریعت ممنوع است. و در مسود دوم به نکاح دائم مبدل می‌شود، با این تفاوت که زوجه منه از حقوقی که شریعت برای زن عقی قائل شده، محروم است (حق دریافت مهر، و دریافت میراث پس از مرگ شوهر، حق داشتن منزل علیحده و ختمه و غیره). منه از لحاظ وضع خویش در اجتماع نیز با زن عقی برابر نیست. زنان خاندان سادات نمی‌توانند به چنین ازدواجی زن در دهند. شریعت امامیه منه یا صیغه منقطه را برای دوشیزگان «مکروه» می‌داند، ولی به طور کلی منع نمی‌کند. ازدواج منه در واقع هم‌بستری (با concubinal) است، که مشروع جلوه داده شده و برای مردان راحت و مقتم است، زیرا وظایفی را که در مورد زن عقی می‌بایست ایفاء کند بر ایشان تحمیل نمی‌کند. ازدواج منه با کثر کسانی است که قهر برده نمی‌توانند آنچنانکه بایسته است زن عقی را نگهداری کنند و با کار افراد بسیار ثروتمند و بزرگان و اعیان از لحاظ اعیان و ثروتشان ازدواج «منه» و سبلی است برای زیر پا گذاشتن قانون شرع که داشتن بیش از چهار زن عقی را منع کرده و حال آنکه هر کس می‌تواند در آن واحد دهها منه داشته باشد. مدت دوازده صیغه منقطه (تا ۹۹ سال) این گونه زنان را مادام‌العمر به یک مرد مقید می‌سازد ولی برای مرد بقیدی قائل نمی‌شود. زیرا که مرد می‌تواند هرگاه که بخواهد صیغه زن را «پس بخواند» و مدت باقی‌مانده را بسط و «ببخشد».

فرزندان که از بطن زن صیغه به وجود آمده باشند مانند اولاد کیزان، مشروع و قانونی شمرده می‌شوند. پس از پایان مدت صیغه منقطه (یا پس از پس خواندن عقد صیغه و یا مرگ

شوهر) زن باید منتظر ختم موعده مقرر «عهده» که سه ماه و ده روز است بشود، تا معلوم گردد که آهستن است یا نه. در صورت اخیر یعنی آهستن بودن، زن صیغه حق دارد از شوهر پیشین خویش نفقه دریافت کند (مگر اینکه شوهر خود نگهداری طفل را به عهده گیرد و این طریق را ترجیح دهد). زن پس از پایان مدت عده می‌تواند مجدداً صیغه شود. در حین انعقاد عقد صیغه یا منقطعه شوهر موظف نیست بجزن مهر بپردازد^۱. و به جای آن قسط نفقهای ماهیانه قید می‌شود. زن نمی‌تواند چنین ازدواجی را (یعنی صیغه منقطعه را) قبل از پایان مدت معتبر بگویند (۲۸۲).

در عقد منقطعه یا صیغه کوتاه مدت غالباً از تحریر سند کتبی خودداری می‌شود، ولی برای مدت طولانی علی‌الرسم یمان کتبی (صیغه) که تقریباً به‌عضمون زیر است متعقد می‌گردد:

مرد منعه کنتم فلان (ذکر مشروح نام و لقب مرد)

زن متعشورتمه، عاقله، و بالله و شاپسته فعلی مثل و آگاه، فلان (نام زن مشروحاً ذکر می‌شود).

مدت: - مثلاً از این روز تا ۹۰ سال قمری بوم بعدالجم و لیل بعداللیل.

تعهد شوهر: ماهی فلان مقدار مثلاً بپردازد.

این شرط عقد منقطعه قبول است و معتبر^۲.

قبالة عقد علی‌الرسم مانند دیگر اسناد و یمانها با مهر قاضی و مهرهای شهود (که‌جانشین امضاست) مهور می‌گردد. متن قبالة عقد به‌صدهی بلند خوانده می‌شود و با بجا بقبول و طهرین اعلام می‌گردد.

چنانکه پیش‌گفتیم در دیگر موارد، حقوق (نقه) امامیه فقط در جزئیات با حقوق مذاهب سنی تفاوت دارد. حقوق امامیه پیش از همه با حقوق شافعی مشابهت دارد. بدین سبب شیعه امامیه در کشورهای سنی منعی چون از قاعده تنه پیروی می‌کردند عاداتاً خود را شافعی معرفی می‌نمودند. بر سبیل نمونه چند ویژگی کوچک حقوق امامیه را ذکر می‌کنیم. امامیه نیز مانند شافعیان ازدواج مرد شیعه را با زن اهل کتاب - یعنی مسیحیه یا یهودیه - منع می‌کند (ولی عقد منقطعه با متعه را جایز می‌شمارند). امامیه عبادت طلاق را با قید حق تجدید ازدواج شوهر یا و طلاق رجعی، را مجاز می‌دانند. در این مورد زن باید از اراده شوهر اطاعت کند. طبق حقوق امامیه در صورت طلاق (در مورد ازدواج عقدی) کوفله همیشه نزد پدر می‌ماند. شیعه امامیه آزاد کردن بنده غیر مسلمان را جایز نمی‌دانند (۲۸۲) (مگر اینکه بنده در مقابل وجه نقد بازخرید شود).

۱- رجوع خود به اصل ختم این کتاب. ۲- رجوع خود به ۱۰۵. ۳- اسپرلوف، «مختصری دربارهٔ دین ایران» ص ۱۳۳.

امامیه نه تنها کسی را که کفر گوید یا پیامبر را دشنام دهد محکوم به مرگ می‌کند، بلکه هر که امامان علوی را هم نامزاً گوید کشتی می‌داند. در مورد ارتداد، شیعه امامیه توهم شخصی مرتد را می‌پذیرد ولی فقط از مرتدی که قبلاً دین دیگری داشته و بعد اسلام آورده و مجدداً از مسلمانی برگشته. همچنین کسی مهلتی سی‌روزه داده می‌شود که توبه کند^۱. دیگر مرتدین بی‌قید و شرط محکوم به مرگ می‌شوند و توبه ایشان قبول نمی‌شود.

امامیه بر خلاف سنیان که خوردن غذای حلال را (یعنی چنانچه غذا شراب و گوشت خوک و غیره نباشد) که بعدست «اهل کتاب» تپیه شده باشد مجاز می‌دانند، اکل چنین غذایی را منع می‌کند و هم غذا شدن با «لعل کتاب» را نیز منع می‌کند.

به عقیده امامیه برای اعلام «جهاد» حکم «امام زمان» و «پا» در دوره «غیبت» وی محکم سجنه‌لان ضرورت دارد...

«اننامه» را شیعیان دو بار می‌خوانند. در زمان صفویه مقرر شد که سه خطبه اول - یعنی ابریکر و عمر و عثمان - را در ملا «عام لمن کند» یک سلسله تقاضای جزئی نیز در گزاردن نماز مقرر و وضو و غسل و زیارت وجود دارد. طبق مجموعه حقوق امامیه که در زمان شاه عباس اول مسود قبول واقع شده و «جامع عباسی» نام دارد و مؤلف آن شیخ بهاء الدین محمد عاملی است (۲۵۳)، ۱۷ قاعده تواجب و ۱۵ قاعده تنجیب برای «غسل»، ۲۱ قاعده واجب و ۲۰ منصب برای «وضو» و ۱۲ واجب و ۷ منصب برای تیمم و ۱۲ واجب و ۱۵ منصب برای غسل میت وجود دارد. و...

امامیه گذشته از اعیاد عمومی اسلامی ایام تعطیلی خاص خود دارند. مهتر از همه آنها روز عاشورا یا دهم محرم است، که مصادف با سالگرد واقعه کربلا و شهادت امام سوم حسین علی و اصحاب اوست و روز^۲ سوگواری است. مراسم عزاداری با تزیین و «روضه» خوانی در باره و قایم کربلا و زنجیر زدن و قمه زدن به خود (در گذشته) همراه بوده است. ایام عاشورا با آغاز سال قمری مسلمانان - یعنی اول محرم - مصادف می‌شود. گذشته از این شیعیان چند روز دیگر را هم با دعا و زیارت مراد لولیا، الله و غیره یاد می‌کنند. از آن جمله است: روز چهارم (اربعین) شهادت امام حسین (ع) و اصحاب او، که مصادف با یستم ماه صفر است. دیگر روز وفات حضرت فاطمه دختر پیامبر (ص) و زوجه علی (ع) که مصادف با سیزدهم جمادی الاولی است. دیگر روز تولد امام اول علی (ع) که مصادف است با روز ۱۳ رجب. دیگر ضریب خوردن علی (ع) که مصادف است با روز ۱۹ رمضان دیگر و عید غدیر خم که مصادف است با

۱- با این امر که چنین کسی هنوز فتواست اسلام را «لعل کند» و ارتداد وی بازگشتی است به دین سابق او.
۲- مهتر بگویم روزهای سوگواری است نه راکه از اول تا آخر ماه محرم ادامه دارد.

روز ۱۸ ذوالحجه، ایام تولد و «شهادت» ائمه نیز با مراسمی برگزار می‌شود.

شیعان مانند سنان در مورد تصویر و کشیدن شکل آدمیان سختگیر نیست. در تصاویر میناتور کتب خطی بارها صورت پیامبران^۱ و حتی محمد (ص) و علی (ع) و دیگر امامان (علی‌الرسم درحالتی که نقای بر روی دارند و با قسط خط حدود صورتشان رسم شده) و اولیای اله و شیوخ صوفیه و غیره دیده می‌شود. گرچه طمای شیعه امامیه رسماً تصویر اولیای اله و ائمه را تأیید نمی‌کنند، مع‌هذا هنری شیعه شمای‌نگاری سبجان در میان شیعیان پدید آمده؛ از قبیل نقوش پیامبران و محمد (ص) و ائمه بر دیوار و غیره، این گونه تصاویر گاه در مزارها و مقابر^۲ و حتی در بعضی مساجد هم دیده می‌شود.^۳

مذهب شیعه امامیه در ایران بر اثر شکست دکیان خود بنی اسماعیلیه در قرن هفتم هجری موفق به پیشرفت شد.^۴ در فاصله قرن هفتم و نهم هجری، مذهب امامیه در ایران انتشار یافت و شیعیان امامیه در رأس نهضت‌های بزرگ خلق قرار گرفتند.

۱- نویسنده این‌طور قائله‌ای مزین به تصویر حضرت مریم (با چاه‌چور دلباس ایرانی) و همسر (در کودکی) معاهد کرده. ۲- «مقالات» کپوشک مانند‌ای است و بنای آن با یکی از سوانح مائورا مربوط است. ۳- نه. کاتوف پل‌زورکان روسی که در سال ۱۶۲۳ در اختیاران بوده چنین می‌نویسد: «در دیویری آن‌سجه دست راست باغ، سجه دیگری بر پاست که از تنگه است و با نقوش رنگی منقوش است و بر دیوار آن چهار تصویر روسی است؛ از قول‌ه می‌روید (همسر) به‌اورخلم رود طرف دیگر (همای‌های) از قتل و سسیده و شرح هم روسی است... می‌گویند که از سرزمین گرجستان آورده‌اند (صورت کاتوف) چتر به‌پادشاهی ایران» (۱۲) ۴- رجوع نمود به فصل پانزدهم.



اساجیلیان، قرمطیان و غلات شیعه

همرازات شیعیان میانبرو - بنی کیسانیه وزیده و امامیه - که قسط از بعضی جهات شریعت و پیویزه برسر امامت مودوثی علویان با اهل سنت و جماعت اختلاف داشتند در عهد خلفای عباسی چند فرقه که از طرف شیعه به عنوان «غلات» (عربی، «غالی» که جمع آن «غلات» است از ریشه «غلا» که بمعنی «ازحد بیرون شدن، مبالغه و غلو» است) نامیده می شوند تشکیل یافتند. وجه مشترک فرق «غلات» عبارت بود از قائل شدن الوجیه برای علی (ع) و بازماندگان وی یعنی علویان. فرقه‌های مزبور به شکل‌های گوناگون و انحاء مختلفه فکر «حلول» (یا *Incarnation* لاتین) و «تاسخ» یا انتقال متواتر ارواح به اجسام مختلفه را (مترادف کلمه لاتین *transmigration* قائل بوده می دادند....

روحانیان مذاهب و تشکلات سه گونه قائل شدن الوجیه برای آدمیان ذکر کرده اند، به

شرح زیر:

«ظهور» (معادل لاتینی *manifestatio*)، یا انکاسی عقاوند و نیروی الهی در آدمی. و اتحاد، وجود مبدأ آدمیت والوجیه در آن واحد در یک روح.

«حلول»، نفوذ خداوندی در آدمی و در این صورت طبیعت آدمی وی به شکل طبیعت الهی در می آید. دو گونه آخری از معتقدات خاص فرق غلات شیعه است و همه روحانیان و علمای سنی و شیعه میانبرو و صوفیان معتدل^۱ این معتقدات را کفر و دور از اسلام و مسلمانی می دانند. اما در باب «ظهور»، آراء مختلف است.

چند فقره از اصول معتقدات فرقه شیعه اساجیلیه (اساجیلیان) - فرقه‌ای که در اواسط

قرن دوم هجری پدید آمد و در کشورهای خاور نزدیک و ایران نقش عظیمی را ایفاء نمود. به عقاید خلعت شیعه نزدیک است. بطوری که استاد آ. بلایخی گوید: «دلت اصلی اجتماعی پیدایش مذهب اسماعیلی عبارت است از یسرفت بیشتر تضادهای طبقاتی در خلافت بغداد در طی قرنهای دوم و سوم هجری»^۱. سیر و یسرفت عمومی جریان خودالیزاسیون، و نیرو گرفتن خودالهای محلی (به خصوص در ایران) و افزایش سنگینی بار مالیاتها موجب یکسلسله جنبشها و نهضت‌های خلق گشت که غالباً جنبهٔ روستایی داشت. تقریباً همهٔ این قیامها در ذریهٔ قافهٔ عیدنی فرق مسیحی صورت گرفت. در بسیاری از قیامهای قرنهای دوم و سوم هجری تضاد طبقاتی مزبور عبارت بود از تبلیغات فرقهٔ ناسلمان خرمندان (پسا و خرمیه) که دنبال کشتهٔ افکار مزدکیان قرنهای پنجم و ششم میلادی بوده‌اند. بسیاری از قیامهای خلق، هم از آغاز قرن اول هجری و به ویژه در قرنهای سوم و چهارم هجری، تحت رهبری شیعیان میانرود، با خلعت و یا اسماعیلیه بوده.

با اینکه این جریانات دینی با یکدیگر اختلاف فراوان داشته‌اند مذهباً و نکتۀ مشترک آنان را به هم نزدیک می‌کرده: یکی اینکه همه مقام خلافت را هم از سوی و یا عباسی قبول نداشتند و دیگر افکار و عدالت عمومی و برابری اجتماعی بود که گاه به طور مبهم و بصورت شعارهایی بیان می‌شده، و گاه شکل عملی‌تر سوسیالیزم تخیلی را به خود می‌گرفته (مثل تعالیم خرمندان و قرمطیان). جنبهٔ مشترک دیگر نهضت‌های شیعه عبارت بود از کوشش برای استقرار امامت و حقیقی، علویان و نجات دین و مصفا از ناپاکی بصورتی که در صدد اسلام پیوده و گرایش به حکومت روحانی - حکومتی که در انتظار مردمان کمال مطلوب عدل و آسایش تصویر می‌شده و در جهت مخالف دولت غیر روحانی (خودالی) خلالت قرار داشته‌است. این همان «کفر آشکاری» بوده که یکی از علمای علم اجتماع آنرا یکی از ویژگیهای نهضت‌های خلق و جنبشهای مخالف دستگاه حاکم عصر خودالیزم شمرده است.^۲ انتظار مهدی که مقامی مسیحا صفت بوده^۳ و وجه مشترک بیشتر نهضت‌های شیعه محسوب می‌شود نیز با آرزوهای خلق مربوط بوده است - آرزوی استواری و سلطنت عدل و بر روی زمین. در اخبار (احادیث) شیعه دربارهٔ مهدی یک فکر دائماً به اشکال گوناگون (۲۵۵) تکرار شده است که «او (مهدی) روی زمین را با حقیقت و عدالت انبثه خواهد کرد چنانکه اکنون با ظلم وجود انبثه است».^۴ بدین قرار ظهور و بسط مذهب اسماعیلیه را باید با یسرفت تضادهای طبقاتی و نهضت‌های مردم مخالف دولت، دولتمرو خلالت در قرنهای اول و دوم هجری، مربوط دانست.

۱- آ. ۱. بلایخی «فرق اسلامی» ص ۲۲ و بعد ۲- رجوع شود به «چنگه روستایان و آلان».

۳- دربارهٔ «مهدی» رجوع شود به «اواخر فصل گفت».

۴- ص ۹ و بعد W. Ivanow. 'The Rise of the Petimide' (رجوع شود به ستون مرئی اخبار).

از میان محققان روسی، دو دانشمند شوروی، ا.آ. بلیایف^۱ و ا.آ. برتس^۲ مبنای اجتماعی و سیاسی طبقاتی دوران متقدم مذهب اسماعیلیه و قرمطیه را نشان داده‌اند.

دوره متقدم تاریخ فرقه اسماعیلیه و سازمان و اصول آن هنوز چنانکه شاید باید مورد مطالعه قرار نگیرد. این عدم مطالعه به سبب آن است که مجموع اطلاعات مربوط به اصول و سازمان دوران متقدم مذهب اسماعیلیان (به ویژه دوفرنهای دوم و سوم هجری) که مورد استفاده محققان اروپایی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم میلادی^۳ قرار گرفته، از طمای مذاهب سنی و روحانیان سرتشناسی و با مرتدجوی آن مذهب اخذ شده و این هر دو دسته با هم حد کافی با اصول باطنی اسماعیلیه آشنا نبوده و با اینکه آگاهانه اصول مزبور را تحریف کرده و متقلدانی را به اسماعیلیان نسبت داده‌اند که در واقع روح پیروان مذهب مزبور از آن بیخبر بوده است، زیرا طمای سنی می‌خواستند، در دل مسلمانان پیرو «مذهب سنت» تخم نفرت و کینه نسبت به اسماعیلیان بپاشند. اعتقاد به «طول» و «تاسخ» و انکار مبانی شریعت و اعمال خلاف اخلاق و یدینی را به اسماعیلیان نسبت می‌دادند. و می‌گوشتند تعالیم ایشان را همانند و یا نزدیک ادیان غیر اسلامی جلوه دهند. بسیاری از مؤلفان (و از آن جمله مؤلف «سیاست نامه» که به زبان فارسی است و بهرجل سیاسی قرن پنجم هجری، خواهی نظام الملک نسبت داده می‌شود) اسماعیلیان را با مزدکیان اشتباه می‌کردند و حتی عقیده‌شناسی بالسه می‌فرس همچون شهرستانی برخی از فرق غریبه را در شمار اسماعیلیان می‌آورد. از تألیفات دوران متقدم اسماعیلیه مقدار اندکی محفوظ مانده و غالباً اظهار نظر دربارهٔ اینکه معتقدات بدوی اسماعیلیان با آنچه در وسالات متأخر ذکر شده چه تفاوتی داشته، بسیار دشوار است.^۴

اکنون بسیاری از عقاید پیشین اسماعیلی‌شناسان، دربارهٔ پیروان مذاهب مزبور، در پرسو شون اصل اسماعیلی و تحقیقات ب. لوئیس و لوئی ماسنیون و همدانی^۵ و ا. ابوانوف^۶، مورد تجدید نظر قرار گرفته است.

اما راجع به تألیفات و.آ. ابوانوف، مسلماً این تألیفات، مطالب فراوان و تازه‌ای به گنجینه تحقیق تاریخ و معتقدات اسماعیلیه افزوده‌اند. با این وصف چون وی گرایش نمایان و مدح آمیزی نسبت به اسماعیلیه دارد، این نکته اهمیت آثار او را باعث کاهش می‌دهد^۷. مؤلف مزبور می‌گوشت تا در انظار مسلمانان روزگار ما اسماعیلیه را اثرش کند و اتهاماتی را که نویسنده گان قرون وسطی

۱- ا.آ. بلیایف «فرق اسلامی» ص ۴۸-۴۹. ۲- ا.آ. برتس «تاریخ عسود اسماعیلیان» ص ۱۷۲.

۳- رجوع شود به فهرست کتابشناسی، ضمیمهٔ این کتاب. ۴- به فهرست کتابشناسی رجوع شود.

۵- W. Ivanow, "The Rise of the Fatimide"

"Studies in early Ismailism"

"Brief survey of the evolution of Ismailism"

۶- فهرست کتابشناسی نیز رجوع شود. ۷- ا. ابوانوف که در سال ۱۹۱۸ از روسیه مهاجرت کرده، مدعی مدینه یکی از نزدیکان آقاخان دایس فرقه اسماعیلیه خنوعستان بوده است.

و محققان جدید علیه ایشان اقامه کرده‌اند و نداید و ثابث کند که اسماعیلیت دوران متقدم پانزگی
چندین نفوذی نداشته. و.آ. ایوانوف غناً می‌گوید که در معتقدات اسماعیلیه هرگز «کوچکترین
اثری از مبارزه طبقاتی» و «کوچکترین اشارهای به افکار اشتراکی» وجود نداشته است.^۱ این
رد و نفی بی‌دلیل به‌غایت طرف‌گیرانه است و با مؤلفین تاریخی مناقضت دارد و نه تنها تألیفات
دانشمندان شوروی^۲ بلکه کتب دانشمندان غربی که از مذهب ایشان به‌طور تند مانند ل. ماسینیون
و ف. هیتی نیز نظر و.آ. ایوانوف را رد می‌کنند. دو نفر اخیر الذکر اصول اجتماعی قرمطیان
و راجله ایشان را با اصناف پیشعربان شرح داده‌اند.^۳ راجله میان اسماعیلیان (و قرمطیان که شاخه‌ای
از آن فرقه بودند) و مبارزه طبقاتی را که در قلمرو خلافت جریان داشته می‌توان ثابت شده
شمرد. صفح مشترک خرم‌دندان و اسماعیلیان و قرمطیان همانا شرکت ایشان در نهضت‌های اجتماعی
همانند بوده است. و علت اینکه مؤلفان سنی فرقه‌ای مزبور را يك کاه کرده و با یکدیگر
اشباه می‌کنند همین است.

پیدایش فرقه اسماعیلیه با اشمایی که در اواسط قرن دوم هجری، در میان شیعیان وقوع
یافت مربوط بود و طاعت امام جعفر صادق (ع)، امام ششم شیعیان، در زمان حیات با اسماعیل فرزند ارشد
خود را از امامت محروم کرد و پسر چهارم خویش موسی الکاظم (ع) را به جانشینی برگزید. در اخبار
و روایات قدیمی آمده است که شریب‌خواری اسماعیل سبب این عمل بوده. بخشی از شیعیان
موسى الکاظم (ع) را به امامت هفتم شناختند. و پیروان وی به دعا به نام اثنی عشریه (دوازده امامی) یا
امامیه نامیده شدند.^۴ بخشی دیگر همچنان اسماعیل را وارث مقام امامت می‌دانستند... ولی به
احتمال قوی علت واقعی همانا گرایش و سلیقه عناصر اصولی تر شبهه برای حلیات خلافت بوده،
زیرا که در دوران استرار دودمان عباسیان سراسر بخش شرقی قلمرو خلافت را نایره نهضت‌های
خلق فرا گرفته بوده. بدین‌سان شاخه نوری از تشیع پدید آمد که پیروان آن را با اسماعیلیان
با اسماعیلیه (عربی) خواندند. و با اینکه اسماعیل پیش از وفات پدر خویش امام ششم جعفر
صادق (متوفی به سال ۱۴۸ هـ) در سال ۱۲۵ هـ در گنجهت، این نام (یعنی اسماعیلیه) بر سر
آنان ماند. اسماعیلیان محمد فرزند ارشد اسماعیل را به امامت هفتم شناختند. محمد بن اسماعیل
مورد تعقیب دولت عباسی قرار گرفت و در ناحیه دماوند نزدیک ری (ایران) پنهان شد.

پاژماندگان محمد بن اسماعیل برای نجات از تعقیب کنندگان در کشورهای مختلف پراکنده
شدند (در سوره و خراسان و غیره). نام و محل اقامت آن‌کس از ایشان که امامت وی مقبول
پیروان بود فقط برای حقه ممنوعی از هر زمان و هر مکان و بلاد معلوم بوده و دیگر افراد اسماعیلیه

۱- ص ۱۶ W. Iwanow. "The Rise of the Fatimids" ۲- گفته از تألیفات سابق الذکر
T.I. بلایف و A.I. برلسی و کتاب «سند معتزلی» تألیف به. ذابود نیز وجود دارد. ۳- ص ۲۸-۲۹
Ph. K. Hitti. "History of the Arabs" ۴- درباره ابعاد باصل دم رجوع شود

حتی اسم امام «مستور» خویش را هم نمی‌دانستند. تاریخ‌دوران بعدی اسماعیلیه تا آغاز قرن چهارم هجری به «دوره «ستر» (هری، از «ستر» بمعنی «پنهان داشتن») معروف است. آنچه درباره امامان مستور می‌دانیم اندک است. حتی نامهای ایشان نیز در منابع مختلفه گوناگون است.^۱ مهنا این وضع مانع از آن نشده که اسماعیلیان سازمان مخفی و سببی از پیروان فرقه خویش به وجود آورند. میلان جدی که «داهی» نامیده می‌شدند (هری جمع آن «دعاه». بمعنی «بلیغ») تبلیغات آن فرقه را تبلیغ و منتشر می‌کردند و آنحاله اخفا و اسرار آمیزی که تبلیغات و «دعوت» اسماعیلی را احاطه کرده بود هوانواعلمان و پیروان نازکی را جلب و به دور آن فرقه جمع می‌کرد. در پایان قرن سوم هجری شمار اسماعیلیان در جنوب عراق و بحرین و غرب ایران و خراسان و سوریه و مصر و دیار مغرب بسیار بود.

ظاهراً در فاصلهٔ فترتای دوم و سوم هجری، اسماعیلیه به دو فرقهٔ فرعی تقسیم و منشعب شدند.^۲ یکی از آن دو کماکان پس از سرنگ محمد بن اسماعیل احقاب او را به امامت مستور قبول داشت. بعدها (از آغاز قرن چهارم هجری) پیروان این گروه را اسماعیلیهٔ فاطمیه نامیدند. پیروان شاخهٔ دیگر بر این عقیده راسخ بودند که شمار ائمه نیز مانند پیامبران مرسل^۳ نباید از هفت بیشتر باشد، و بدین سبب محمد بن اسماعیل امام آخر شمرده می‌شود. به عقیدهٔ ایشان پس از وی امامانی پدید نخواهند آمد و اکنون باید فقط چشم به راه و منتظر ظهور پیامبر هفتم قائم المهدی [۲۵۶] بود که اندکی بیش از روز «قیامت» ظهور خواهد کرد. این فرقهٔ فرعی، که فقط هفت امام را قبول داشت «سبیه» (هفت امامی) خوانده شد. و بعدها در نیمه دوم قرن سوم هجری ایشان را «قرمطیان» نامیدند.

تقسیم اسماعیلیه مدتی مدید قطعی نبوده. زیرا که امامان مستور را پسرده ضمیمی از اخفاء و استار پرشاندۀ بوده و ایشان را به طبع مستقیم با تودهٔ پیروان خویش برقرار نمی‌کردند و حتی کسی از نام آنان نیز خبر نداشت. بدین سبب اختلاف بر سر قبول و یا عدم قبول ایشان موجب بروز دشمنی میان افراد دو شاخهٔ یاد شده نمی‌گردید و غالباً همهٔ ایشان را گاماسماعیلی به طور اعم و گاه «سبیه» و یا قرمطی می‌نامیدند. این وضع تا آغاز قرن چهارم هجری باقی بود.

۱- بحروایت الفاضلین: محمد بن اسماعیل، عیسی، احمد، حسین، عیسی، احمد دوم، احمد دوم، عیسی (پنجای پنج امام) امام. بحروایت عزادیه: محمد بن اسماعیل، احمد، محمد دوم، عیسی، عیسی، احمد. ۲- البت اصطلاحات «فرقه» و «فرقه فرعی» و «دعاه» اعتباری و مستوره است و در فرایط تاریخی منتهی ممکن بوده که فرقه فرعی به مرور زمان به فرقه مستقلی مبدل شود، و بدین وجهی تغییر شکل یافته مثل دوزخا که در آغاز یکی از فرقه فرعی اسماعیلیه بوده است. ۳- آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص). این ترتیب طبق مطالب مشترک همهٔ مسلمانان است. ضمیمی که اقامت محمدی باشد و فکر عیسی باشد پس از پایان جهان ظهور کند.

منشأ نام قرمطیان (کلمه عربی «قرمط» جمع آن «قرمطه») تاکنون معلوم نشده است. طبری نخستین کسی بوده که از قرمطیان ذیل وقایع سال ۲۵۵ هـ یاد کرده. میان پیندگان زنجبی که علیه خلافت قیام کرده و دستانیان و بدویان قبر نیز که به ایشان پیوسته بودند (در عراق سفلی و خوزستان از سال ۲۵۲ تا ۲۷۰ هـ) دسته‌ای وجود داشتند که جنگاوان ایشان قرمطیان نامیده می‌شدند.^۱ اما دربارهٔ ریشهٔ کلمه «قرمط» فرضیات مختلفی وجود دارد.^۲

سازمان مخفی قرمطیان محتملاً پیش از قیام زنجیان (زنگیان) تشکیل یافته بوده. شاید هم در محیط پیشوران پدید آمده. ظاهراً در سال ۲۶۰ هـ قیام قرمطیان در خراسان به‌وقوع پیوست. قیام بزرگ در عراق سفلی تحت رهبری حمدان قرمط‌آغاز شد و وی در سال ۲۷۷ هـ در کوفه شادگونسه یا «دارالهیجره» (خانهٔ پناهگاه در هجرت) تأسیس نمود که عسکرانهٔ عمومی داشته و قرمطیان متعهد بودند خمس درآمد خویش را به آن صندوق بپردازند. قرمطیان سفرهٔ اخوت می‌گشردند و این عمل جزئی از تشریفات مذهبی ایشان بوده و شرکت‌کنندگان در آنجا «نان بهشتی» تناول می‌کردند (شاید این کار نمکاسی از عمل مسیحیان و تقسیم نان از خمیر بی‌مایه (قطیر) و شراب باشد؟). کمال‌مطلوب این بوده که تقسیم «نعمتهای» پنی مولا مصرفی به‌طور تساوی صورت گیرد. لشکریان خلیفه فقط در سال ۲۹۲ هـ نتوانستند نابرهٔ شوش قرمطیان را خاموش کنند و پس از آن عراق سفلی ویران شد.

پیش از آن تاریخ، در سال ۲۸۱ هـ آتش قیام بحرین را فرا گرفت و در سال ۲۸۶ هـ قرمطیان شهر لحسا (الاحساء) را تصرف کردند. لحسا ننگخانه دولت قرمطیان که در آنجا تشکیل شده بود، گشت و پیروان آن فرقه کوشیدند تا آومان اجتماعی خویش را در آن سرزمین عملی سازند.^۳

در سال ۲۹۷ هـ قیامی در سوره تحت رهبری زکریا داعی قرمطی وقوع یافت (که پیروان آن را «زکریه» گویند). این شوش خاموش شد، ولی تا پایان قرن چهارم هجری در بعضی جاهای سوره و نطنز قیامهای قرمطی گاه و بیگاه به‌وقوع می‌پیوست. به‌گفتهٔ بیرونی دانشمند مشهور خوارزمی (متوفی به سال ۴۲۰ هـ)^۴ در دههٔ چهارم فسن دوم میلادی (قرن چهارم هجری) قرمطیان شهر سولتان و ناحیهٔ آن را در هندوستان تصرف کردند و در آنجا دولتی از خود تأسیس نمودند. سلطان محمود غزنوی آن دولت را در سال ۴۰۱ هـ

۱- طبری، سری ۴، ص ۱۷۵۷. ۲- این فرضیات در کتاب «ماتینون تحت عنوان Karmates» بر-
شمرده شده است. فرسهٔ T. ابراهیم (The Rise of the Fatimids) را نیز نقل می‌کنیم. وی
می‌گوید کلمه «قرمط» از «قرمط» مأخوذ است که به‌معنی «کناور، دستانالی» (در لهجهٔ سریانی بین‌النهرین
سُلمی یعنی زبانه‌آرامی) می‌باشد. ۳- دربارهٔ دولت قرمطیان در بحرین به‌دیان حسین فصل رجوع شود.
۴- رجوع شود به: بیرونی، متن عربی، ص ۵۶. ترجمهٔ انگلیسی، جلد ۱، ص ۱۶۶ و به

ه. تادئو مار کرد. نوح بن نصر سامانی (از ۳۳۲ تا ۳۴۳ هـ حکومت کرد) شورشهای فرمطیان را در خراسان و آسیای میانه فرو نشانید. با این حال در ایران حله کبیری از اسماعیلیان متشب به مرو شاعه باقی مانده بودند. محمّد غزنوی به تعقیب و آزار ایشان پرداخت و در این راه سخت زیاده‌روی کرد و چون در سال ۴۲۰ هـ شهر ری را از دست آگ بر به مترع ساخت، بسیاری از فرمطیان فاطمی را بازداشت و اعدام کرد.

نوده اصلی پیروان فرقه فرعی فرمطی از روستایان تشکیل شده بود. شمار پیشروان و بدویان صحرانشین نیز میان ایشان اندک نبود. همه آنان را، دشمنی نسبت به خلافت عباسی و امید به پیریزی و تأسیس یک سازمان اجتماعی نوین مبتنی بر مساوات، متحد می‌ساخته. اسماعیلیان مغرب که امامان مستور را قبول داشتند نیز، به موازات فرمطیان که دسوزمبهای شرقی خلافت حمل می‌کردند، فعالیت خویش را بسط دادند. از رجال فرقه فرعی مزبور در قرن سوم هجری، عبدالله بن میمون (متوفی به سال ۲۵۱ هـ) در میان همگان برجسته گشت. وی اصلاً از غوزستان بوده. پدر وی میمون که جراح چشم پزشک بوده و آب مروارید را حمل می‌کرده بدین سبب به «القداح» ملقب گشت. وی ایرانی و مستحلاً زدنشی بوده و در اهواز می‌زیسته. در خبر است که عبدالله، الهیات و فلسفه را مطالعه می‌کرد. وی به مقام داعی اسماعیلی نایل شد و از طرف امام مستور در غوزستان دعوت و تبلیغ می‌کرد. او با اجبار پنهان شد و نخست در بصره پناهگاهی جست و یافت، و زن پس به شهر سلاویه (در سوویه) گریخت و در آنجا مرکزی برای دعوت و تبلیغ ایجاد کرد و مبلغانی به اطراف گسیل داشت. آنها به مردم می‌گفتند که به زودی باید امام مستور (صاحب‌الزمان) که مهدی خواهد بود ظهور کند. وی به فرمطیان نیز نزدیک شد و در نظر داشت از ناراضایی عظیم عامه مردم و دشواریهای داخلی خلافت عباسی، که در نتیجه لایمهای خلق ضعیف شده بود، برای نیل به مقاصد خویش استفاده کند. در میان پیروان وی نام حمدان فرمط و یکی از خویشاوندان وی، عبدالله، را که نوشتنهایش در آن زمان مشهور بوده ولی به دست ما نرسیده، یاد می‌کنند.

حقیقتمندان سنی (و محققان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم که پیروان ایشان بودند) می‌گویند که حقیقتمبن میمون واضع اصول باطنیه (معادل کلمه «انزوتریک» که خود از کلمه یونانی *Εσωτερικός* که «درونی-باطنی»^۱ معنی دارد مأخوذ است) بوده که فقط در دسترس برگزیدگان و خاصان فرقه است. اصول باطنیه در مقابل ظاهریه (یا معادل اکزوتریک که خود از کلمه یونانی *Εξωτερικός* - مأخوذ است به معنی «خارجی-ظاهری») است که

۱- «باطنی» اصطلاحی است کلی در صرف لفظیات معنی دینی که فقط برای مسودی از خاسان کتب می‌گردد.

برای غیر برگزیدگان علم شده است. و. آ. ایوانوف این عقبه را که مدتها در میان مسلمانان رایج و شایع بوده جداً رد و انکار می‌کند و آن را افسانه می‌خواند. به عقیده و. آ. ایوانوف با طیت اسماعیلیه به تدریج و بر اثر سیر تکاملی باطنیت دوران مقدم تشیع تکوین یافته، بهر تقدیر معلوم نیست که اصول پنهانی اسماعیلیه از چه طرئی مکنون و مکنون گشته. در هر حال از لحاظ تکامل و بسط هر دو شاخه اسماعیلیه لعبت توفی‌العاده داشته است. حوام قوم نیز از وجود این اصول اطلاع داشتند و بدین سبب اسماعیلیان متنب بهر دو شاخه را باطنیان می‌خواندند (به عربی «باطنی» در مقابل «ظاهر» به معنی تعالیمی که ظاهری است و در دسترس همگان است). در باره تعالیم باطنی اسماعیلیان بهد سخن غولفد رفت.

در فاصله قرنهای سوم و چهارم هجری در سوره (شامات)، از مرکز اسماعیلی سلاویه، داعیان شایعانی منتشر کردند که مهدی ظهور کرده و همان عیدافه امام اسماعیلی است که ناش تا آن اواخر منور بوده. هنوز هم معلوم نشده است که آیا عیدافه واقعاً از اصحاب محمدین اسماعیل طوی امام هفتم اسماعیلیان بوده یا غاصبی ماجراجو.

بهر تقدیر مسلم است که عیدافه خواست از قریطیان در عراق و سوره به استفاده کرده قدرت را به دست گیرد. وی در سال ۲۸۷ هـ. در رفس قیام سوره قرار گرفت. عیدافه پس از اطفای نسیره آن خودش هر زمان و همدان خویش را به دست سرنوشت سپرد و در میان لغت و نفرین ایشان به مصر گریخت (سال ۲۸۹ هـ) و از آنجا راه دبار مغرب پیش گرفت.

مدتها بود که در مغرب وقایع سیاسی بسیار مهمی جریان داشت. هم در سال ۲۸۲ هـ. از مرکز اسماعیلی سلاویه بلیلی جلی و بلیخ به نام ابوجیدافه الشیمی که اصلاً از سرزمین یمن بوده بدانجا گسیل گشته بود. ابوجیدافه الشیمی تخت محسوب بصره بوده و پس از آن به اسماعیلی پیوسته بود. وی در تونس ناراضایی بر برهانا از سیاست داخلی دودمان محلی اقالیه (دودمانی سنی متنب ۱۸۲ تا ۲۹۷) مورد استفاده قرارداد. بر بران در سال ۲۹۷ هـ. قیام کردند و سلطنت اقالیه را سرنگون کردند. عیدافه در اوایل زمستان سال ۲۹۸ هـ. دوشهر «ولاده» به دست لمانت و خلافت اعلام و امیر المؤمنین و مهدی نامیده شد. دودمان نوین، نام فاطمیه را بر خود نهاد که حاکی از انتساب آن به علی (ع) و زوجة او فاطمه (ع) دختر حضرت محمد (ص) است. هر احوال همان دودمان فاطمی را هم اسماعیلیان نامیدند.

خلافت فاطمیان (از ۲۹۸ تا ۵۶۸ هـ) نیروی تهدید آمیزی را تشکیل می‌داد و به ویژه پس از آنکه در سال ۳۵۹ هـ. سرزمین ثروتمند مصر را مسخر ساخت قدرت فوق‌العاده گرفت. خطبة فاطمی امام‌المزم در آن سرزمین شهر نازمای به نام قاهره مزبه در کنار قضااط (قاهره قدیم) بنا کرد و تختگاه خویش را به آنجا انتقال داد. در پایان قرن چهارم هجری بخش اعظم مغرب و لیبی و مصر و قسطنطنیه و حجاز در تحت حکومت فاطمیان اسماعیلی قرار

داشت. تصرف مصر که از لحاظ اقتصادی پیشرفته‌ترین کشور خاور نزدیک بوده، وسایل فراوان و نیروی جنگی عظیمی را در دسترس قاطبیان قرار داد. امامان قاطمی اسماعیلی برای تبلیغات و دعوت اسماعیلی درخارج از حدود قلمرو دولت خویش اهمیت بسیار قائل بودند. دومین خلافت قاطمی مرکز بلیانی به نام «دارالخلافة» تأسیس شد که از آنجا داعیانی به‌عنوان سرزمینهای اسلامی اعزام شدند. دوفاصله قرنهای چهارم و پنجم هجری در ایران سازمانهای مخفی قاطبیان اسماعیلی هم‌چنان وجود داشته.

تأسیس خلافت قاطمی در ۲۹۸ هـ. تشکیل میان اسماعیلیان قاطمیه و قریطیان را موجب گشت و هر یک از این دو شاخه به‌فرقه مستقلی مبدل‌شد. راست است که پیشوایان قریطیان به‌منظور سیاسی گاه‌گاه روابطی با خلفای قاطمی برقرار می‌ساختند، ولی حکومت ایشان را قبول نداشتند و امامت آنان را هم نمی‌شناختند.

دو فاصله قرنهای سوم و چهارم هجری، پیشوایان قیامهای قریطی بنی حنبلن قریط و حبلن‌گو با از طرف رئیس پنهانی فرقه که «صاحب‌الظهور» نامیده می‌شد و محل‌الامتنش مجهول بوده عمل می‌کردند. پس از تأسیس دولت قریطیان در بحرین که مرکز آن شهر لحا بوده (۲۸۶ هـ) ابوسعید حسن الجعفی که گویا از طرف صاحب‌الظهور با رئیس مخفی فرقه به آنجا گسیل شده بوده، در رأس آن قرار گرفت. وی عملاً در حکومت خویش کمال استقلال را داشت. قریطیان بحرین، که بیشتر از جنگجویان بدوی حرب بودند، خطر بزرگی برای خلافت عباسیان به‌شمار می‌رفتند. پس از مرگ ابوسعید حسن، فرزند او ابوطاهر سلیمان جانشین وی شد. (از ۳۰۲ تا ۳۳۲ هـ. حکومت کرد). در زمان او قریطیان بحرین بارها به‌هراق سفلی و خوزستان هجوم کرده، طرفی کانون‌دو را ضلع نمودند. در ۳۱۷ هـ. در روز زیارت حج قریطیان ناگهان به‌مکه حمله کرده، شهر را تصرف شدند و غارت کردند و چندین هزار تن از زواری و ساکنان مکه را برنجی، کشته و عسله‌ای را به‌بردگی با خود بردند. و به‌این حد اکتفا نکرده، چون در میان اسماعیلیان از همه اصولی‌تر بودند و بیشتر نشریات مخفی سبانی و دمی کردند و زیارت کعبه را بت‌پرستی می‌شمردند، آن مکان مقدس اسلامی را غارت کرده و «حجر الاسود» مشهور را از دیوار کعبه و به‌دوینم کردند و با خود به‌لحا بردند. و فقط پس از قریب بیست سال بر اثر وساطت خلیفه قاطمی «حجر الاسود» را به‌مکه بازگرداندند.

سازمان اجتماعیه که قریطیان در بحرین پدید آورده بودند در نتیجه شرحی که ناصر خسرو طبری، شاعر بزرگ اسماعیلی ایرانی- که خود در سال ۴۴۳ هـ. در لحا بوده- داده، معلوم است. مردم بحرین به‌طور کلی مرکب بودند از روستاییان و پیشوایان شهر لحا در حلقه‌ای از اراضی مزروع و نخلستانها قسراً داشت. هیچ‌یک از ساکنان تحت هیچ عنوانی مالیات

نمی پرداختند. سلطان^۱ سی هزار پنجه زر خرید از زنگیان و حبشیان داشت و ایشان را بهراپگان و اختیار کشاورزان فرار می داد تا دو کارهای زراعی و باغبانی و همچنین مرمت ابنیه و طاحونها ایشانرا پاری کنند. آسیای دولتی نیز وجود داشت که بهراپگان برای مردم گنم آرد می کرده. هر يك از کشاورزان محتاج می توانست از دولت كمك خرج بگیرد. چنانچه پیشوری از نساط دیگر به لحصا می آمد و منیم می شد از دولت، برای خرید وسایل كل و بهره انداختن پیشه وی كمك خرجی بدون ربح به وی داده می شد، که هرگاه میل می داشت مسترد می کرد. رباخواری و هرگونه ربح ستاندن ممنوع بود. پس از ابو طاهر، ددرلس دولت، هیتی شش نفری از وسادات^۲ و شش تن جانشینان ایشان که وزیر نامیده می شدند قرار داشت. این هیئت هر تصمیمی را می بایست به اتفاق آراء اتخاذ کند. این دولت لشکری مرکب از سیست هزار نفر داشت^۳.

این اساس را می توان کوششی شمرد برای احیای جماعت قدیمی آزاد کشاورزی و پیشوری که (با این وصف) بر پایه برده داری مبتنی بوده. ا. آ. بلیایف بحق می گوید که وجود برده داری در سازمان اجتماعی و اقتصادی جماعتیای فرمطی بمبب ترکیب دوستانی جماعتیای مزبور بوده و دروستایان که در خاور نزدیک در قرون وسطی علیه دولت ثرواتی دست به اقدام می زدند، می کوشیدند سازمان جماعت را به همان شکلی که در دوران قبل از ثروالیزم وجود داشته احیا کنند. و در جماعتیای کشاورزی دوره مزبور در کشورهای شرقی، برده داری وجود داشته^۴. شایان توجه است که فرمطیان (مانند خرمذیان) ضمن تبلیغ برابری اجتماعی، این اصل مورد اعتقاد خویش را شامل حال بردگان نمی نمودند. فرمطیان منکر برده داری نبودند و فقط می خواستند به جای اشخاص و افراد، جماعت صاحب بردگان باشد. این دولت بندگان را بهر می خرید و یا هنگام هجوم و دستبرد به سرزمینهای خلافت به اسارت می گرفت. فرمطیان بحرین زمینداری کلان و بهره کشی ثرواتی را از میان برداشته ولی برده داری جماعتی را به مثابه پایه و اساس رفاه و آسایش جماعت خویش حفظ کردند.

لیکن يك نکته مسلم است که فرمطیان بحرین بهره کشی ثرواتی را از میان برداشته و کوشیدند تا آرزوی غایی خویش یعنی استغفار جماعت آزاد را که بر کار بندگان مبتنی بوده جامه عمل ببوشند. فرق بزرگ فرمطیان با اسماعیلیان فاطمی همانا در برنامه اجتماعی ایشان است، که در آن دوران فوق العاده اصولی و تد بوده است. ظاهرأ اسماعیلیان فاطمی واجد يك برنامه اجتماعی معین و عملی نبودند و فقط آرزوها و مرام مبهمی دوباره استغفار و سلطنت حلال^۵

۱- دراصل متن كلمه «سلطان» به معنی قدیمی كلمه یعنی «دولت و قدرت» به کار رفته است. ۲- درجود ۱۵، برنامه فاطمیه، متن فارسی، ص ۸۲-۸۴، باید توجه داشت که سلطان در این مورد به معنی دولت و حکومت است. زیرا فراموشی واحد در آریا و در آذنان وجود نداشته. ۳- ا. آ. بلیایف و فرمطیای اسلام، ص ۵۹.

پس از استوار شدن «امام مهدی» بر سر حکومت داشتند. عیدافه نخستین خلیفه فاطمی که خویش را مهدی اعلام کرده بود، کوشید تا بهمنبر مربوط به مهدی «که جهان را بر از حدل می‌کنده» کلمات زیر افزوده شود: «و (امام مهدی) آن (زمین) را که زیر حکومت او در آمده بر از حدل کرده باقی را کسی که بعد از او خواهد آمد بر (از حدل) خواهد کرده»^۱. بدیهی است که عیدافه پس از اعلام خلافت خویش به هیچ اصلاح اجتماعی جدی دست نیازید. فقط اراضی از دست صاحبان پیشین به دست شد و به صاحبان تازه‌ای که از اطرافیان عیدافه بوده‌اند منتقل گشت. اکنون به اساس عقیدنی اسماعیلیه فاطمی می‌پردازیم. معتقدات ایشان به دو شاخه کلامی متفاوت تقسیم می‌شده: یکی «ظاهری» یعنی تعالیمی که در دسترس عامه گذاشته می‌شده و عامه افراد عادی آن فرقه از آن اطلاع داشتند. دیگر «باطنی» که فقط عده معدودی از افراد خاص و برگزیده و عالی درجه فرقه اسماعیلیه فاطمیه از آن آگاه بودند. تعلیمات و یا معتقدات «باطنی» در واقع «تأویل» یا تفسیر ابهامانی که در تعالیم «ظاهری» وجود داشته شمرده می‌شده است. اصول کلی اسماعیلی چنین است: «هیچ ظاهری بدون باطن نیست و برعکس هیچ باطنی هم بدون ظاهر وجود ندارد». به عبارت دیگر برای هر ماده از تعالیم «ظاهری» تأویلی وجود داشت که معنی باطنی آن را معلوم می‌ساخته.

تعالیم «ظاهری» اسماعیلیه فاطمیه با معتقدات شیعه امامیه چندین تفاوتی نداشته، جز اینکه امام هشتم ایشان موسی الکاظم نبوده و محمد بن اسماعیل بوده و پس از وی ائمه منور و پس از ائمه منور خلفای فاطمی که مقام امامت نیز داشتند می‌آمدند. تعالیم «ظاهری» تقریباً همه مقدرات تشریفاتی و حقوقی شریعت اسلامی و به ویژه نمازهای مقرر و غسل و وضو و رختن به مسجد و گرفتن روزه و غیره را برای عامه مؤمنان (به استثنای افراد درجه عالی و برگزیده فرقه) واجب می‌دانست. لفظ اسماعیلی - فاطمی که در قرن چهارم هجری در مصر توسط فقیه امامی - قاضی نعمان^۲ منون گشته بود نیز جزء تعالیم «ظاهری» ایشان بوده. آنچه گفته شد در واقع معتقدات و منافع رسمی بود که خلقای فاطمی در کشور و دولت خویش متداول داشتند، ولی در همین حال شیعیان امامیه و پیروان مذاهب سنی (مالکیان و حنفیان و غیره) و مسیحیان اصل دمه را مجبور به قبول آن نمی‌کردند. همه ایشان می‌توانستند آزادانه به شیوه خویش نماز بگزینند^۳.

تعالیم «باطنی» مرکب از دو بخش بود: ۱/ «تأویل» یعنی تفسیر ابهامی قرآن و شریعت،

۱- س ۸، متن I.W. Ivanow, "The Rise of the Fatimids"... برلین، «اسامیرسورد و اسماعیلیان» س ۸۲. ۲- به واسطه فصل دوم این کتاب رجوع شود. ۳- «استثنای لبنانی» که در عهد علویه حاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ هجری حکومت کرد) صورت گرفت و وی بعضی مسیحیان یهود را به پیرخانه خود اهل اراد داد و در پایان حکومت خویش طبق شیطان نیز اعلام کرد. این لبنانیات پس از مرگ ابو سوزوق همد معتقدات رسمی فاطمیه در کتاب ر. ا. ا. ا. ا. تحت عنوان "A Creed of the Fatimids" آمده است.

مثلاً در نوشته‌های ایهامی از حالت جهل که اکثر افراد بشر در آن غوطه‌ورند می‌دانسته و «بهشت» را ایهامی از دانش کمال، که بر اثر کسب تعلیمات باطنی اسماعیلیه و طی چند مرتبه حاصل می‌شود، می‌شمردند. ۲/ «حقایق» یا فلسفه و علوم و تلقین آن با الهیات.

«حقایق» ایشان بر روی هم چندین بدیع و اصل نیست و اطلاق است. بیشتر مطالب آن از فلسفه نوافلاطونی یونانی مأخوذ است. ولی به‌خودی که اکنون معلوم شده مستقیماً از مقالات «مگانه» فیلوپاتین (قرن سوم میلادی) گرفته شده بلکه از روایات متأخر اخذ شده و باطنی که توسط مؤلفان مسیحی و یا یهودی دستکاری و با مطالب دیگر مخلوط شده است. اسماعیلیه نیز مانند عرفای مسیحی و یهود و صوفیان مسلمان فلسفه نوافلاطونی را کشف و قبول کردند. یعنی بخشی را که موجز و عصاره افکار نوحیدی و تلقین آن با بسیاری بدیدمهای مرئی است. اسماعیلیه مطالبی چند نیز از افلاطون (قرن چهارم میلادی) اخذ کرده‌اند (ولی نه مستقیماً بلکه پس از آنکه از چنده دست گذشته). فلسفه طبیعی اسماعیلیه و تعلیمات مربوطه به‌دنبال آلی و غیر آلی آن بر فلسفه عقلی ارسطویی است. مؤلفان قرون وسطی می‌نویسند که اسماعیلیه معتقد به «تاسخ» یا انتقال روح از جسمی به جسم دیگر بوده‌اند (به یونانی تاسخ واژه *μετεμψυχosis* گویند) و شاید از سوفیست‌های یونانی (آن هم نه مستقیماً) اخذ شده بوده. و. آ. ایوانوف می‌گوید که اسماعیلیه هرگز به تاسخ معتقد نبوده‌اند، ولی گمان نمی‌رود در این مورد حق با وی باشد. در معتقدات اسماعیلیه آثاری از مسیحیت (مؤلفان اسماعیلی هر خلاف مؤلفان سنی علی‌الرسم مطالبی از عهد جدید نقل می‌کنند) و آیین گنوسی یا عرفان مسیحی نیز دیده می‌شود. اما ظن نفوذ مسائلیت در معتقدات اسماعیلیه کمتر است، زیرا که اسماعیلیه واقعیت بدی و «اهریمن‌بانایی» را که بنای اصول مسائلیان است رد می‌کنند. بر روی هم معتقدات ظنی اسماعیلیان بیشتر جنبه عقلی و استنتاجی (راسیونالیسم) دارد، ولی برخی از عناصر عرفان و سحر نیز در آن مشاهده می‌گردد.

طبق تعالیم باطنی اسماعیلیه مبدأ واحد بدیدمهای کثیر جهان «اللیب تعالی» (هری «راز اعلام» یا «تائری» و «واحد» (هری) و «حق» یا حقیقت مطلق است. او قائل صفات است (۲۰۷) و مردمان از همة معرفت و شناخت او بر نمی‌آیند و نمی‌توانند از باطنهای پساوی داشته باشند. بدین سبب نمازگزاردن برای او نیز جایز نیست. در این مورد تعالیم باطنی اسماعیلی با تصوف

۱- البته برخلاف شیعه برخی از اسماعیلی‌شناسان از کیش بودا اخذ نموده. تعلیمات بودا درباره تعهد به ولادت مابینا هیچ‌چیز مشترکی با فکر تاسخ ندارد، کیش بودا مفهوم «روح» و «شعبیت» و «وحدت فکر» را رد می‌کند و حرة انشاءات و اوصاف می‌داند. کیش بودا به‌جای اینها «سپل فکر» را آورد. سپل فکر قطع می‌شود (مرگ) و سه ماسر متفرک سپل به‌سورت تلقین دیگری جمع می‌شوند. و این «تجدید ولادت» ادامه زندگی بهین در جسم تازه نیست، بلکه زندگی تازه‌ای است که فقط عناصری از زندگی پیشین را حامل است.

و فلسفه نوافلاطونی اختلاف فاحش دارد زیرا که صوفیان و نوافلاطونیان می‌گفتند که آدمی می‌تواند شخصاً و عسراً تا به آفریدگار پیوندد. بدین‌تراز اسماعیلیت کسایات‌شناسی (اصل منشأ عالم) را از نوافلاطونیان گرفته کوشیده است تا جنة عرفانی (مستیک) را از آن‌ها دور کند. طبق کسایات‌شناسی اسماعیلیان آفریدگار مطلق در حالت آرامش ابدی قرار دارد. وی آفریننده بلاواسطه کائنات - آنچنانکه یهود و نصاری و سنیان می‌گویند - نیست. آفریدگار مطلق به‌وسیله یک عمل ازلی ازاده یا «امر» (عربی به‌معنی «فرمان») جوهر آفرینش یا «عقل کل» را از خویشین مخرج ساخت. این نخستین صدور مخلوقند بوده. عقل کل واجده صفات آفریدگار است. صفت اصلی آن دانایی است. نیاز را باید بر او گردارد. او به‌نستهای بسیار خواننده می‌شود. از لیل: «اوله و سائر» و «روح» و «سان» و غیره. از عقل کل صدور ثانی و مادیون که «نفس کل» باشد سر زد. نفس کل کامل نیست و صفت اصلی آن زندگی است. نفس کل که ناقص است می‌کوشد تا به کمال نایل آید و از خویشین صدوات نازدهای مخرج می‌سازد. نفس کل ماده بدوی یا هولی را آفرید (هولی کلمه‌ای است یونانی - عربی از لغت «الله» یونانی). هولی زمین و سیارات بروج فلکی و موجودات زنده تولید کرد و بدین‌طریق «مبدع» است. ولی ماده بدوی غیر فعال و بی‌حال و فاقد نیروی آفرینش است. بدین‌سبب فقط اشکالی را می‌تواند آفرید که تقلیدی رنگ و بویی باشد از نمونه‌هایی که در عقل کل وجود دارند. فکر عقل کل و نفس کل از نوافلاطونیان گرفته شده است. و این اصل که محسوسات و اشیا، گذران فقط انعکاسی از «صوره» و «انکار» ابدی است از تعلیمات افلاطون است که سخت دگرگون شده. اسماعیلیان می‌گویند که «انسان کامل» باید همچون تاجی بر نازده بشر وجود داشته باشد (در تعالیم افلاطون این نمونه همانا «صوره» و «بنا» و فکر انسان حسی است در در عالم می‌نفس). پیدایش و ظهور انسان همانا تجلی‌گرایش نفس کل است به‌سوی کمال. هفت مرحله وجود عبارت است از: آفریدگار مطلق تعالی، عقل کل، نفس کل، ماده بدوی، مکان، زمان و انسان کامل - که اینها در نظر اسماعیلیان «عالم علوی» را که سرچشمه آفرینش و «دارالابداع» است تشکیل می‌دهند. دنیا «عالم کبر» است و انسان «عالم صغیر». اصول باطنی اسماعیلیه به‌ویژه بر نوازی و تطابق میان عالم صغیر و عالم کبر و همچنین تطابق بین عالم محسوسات و «عالم علوی» تکیه می‌کند.

برابر، و انعکاس عقل کل در عالم محسوسات همانا انسان کامل یعنی پیامبر است که به اصطلاح اسماعیلیه «ناطق» (عربی، به‌معنی «گویا») نامیده می‌شود. اما انعکاس نفس کل در عالم محسوسات معارف پیامبر است که «صامت» (معنی لغوی آن «خاموش» است) و با

«اساس» خوانده می‌شود و وظیفه او این است که سخنان پیامبر را از طریق «ناویل» یعنی «باطنی» تفسیر و گفتمان و نوشته‌های رسول را برای مردم روشن سازد. هر يك از پیامبران از این گونه معانین داشته‌اند: مثلاً موسی ناطق بوده و هارون صامت وی، عیسی مسیح ناطق بوده و بطروس حواری صامت او، محمد (ص) ناطق بوده و علی (ع) صامت او^۱. ناطقان و صامتان به خاطر نجات آدیان در روی زمین ظهور کرده‌اند. نجات عبارت است از رسیدن به علم کامل. بهشت خود اشاره و ابهامی است به این حالت کمال. چنانکه در عالم علوی مراحل صدور وجود دارد، زندگی آدمی نیز هفت دورهٔ پیامبری را واجد است - که مدارج طریق وصول به کمال محسوب می‌شوند.

این ادوار جهانی - که هر يك از آنها به سبب ظهور ناطق و صامت او از دیگری ممتاز است - باید هفت باشد. شش دوره تاکنون به ظهور پیامبران مرسل مربوط بوده است - یعنی آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص). دورهٔ هفتم با ظهور آخرین پیامبر بزرگ یعنی قائم - که پیش از پایان دنیا پدید خواهد آمد - آغاز می‌گردد. در هر دورهٔ پیامبری، پس از ناطق، المظهره کرده‌اند. پایان عالم وقتی خواهد رسید که بشر به واسطهٔ ناطقان و صامتان و امامان به کسب علم کامل نایل آید. و در آن هنگام بدی و شر، که جز جهل چیزی نیست، مفقود خواهد شد و عالم به سرچشمهٔ خود یعنی عقل کل باز خواهد گشت.

عقیده‌شناسان مسلمان این فکر را به اسماعیلیان نسبت می‌دادند که هیچ نفسی محکوم به عذاب ابدی جهنم نخواهد بود، یا به عبارت دیگر هیچ کس به طور دائم در حالت جهل باقی نخواهد ماند. و نفس می‌تواند در طی چند مرحلهٔ وجود، از طریق تاسخ، معصم و شناخت نایل آید. اظهار نظر دربارهٔ اینکه آیا این فکر از آن اسماعیلیان دوران متقدم بوده و یا بعدها پیدا شده، دشوار است. بهر تقدیر اسماعیلیان معتقد بودند که شناخت و علم کامل را می‌توان فقط از طریق شناسایی و قبول امام زمانه، و یا به دیگر سخن تنها به وسیلهٔ ورود در جرگهٔ اسماعیل به دست آورد.

اسماعیلیه فاطمیه هموازمات سازمان وسیع و استوار خویش، سلسلهٔ مراتبی از درجات پیروان و یا مناصب منعی داشتند، بدین شرح: «ستجیب» (عربی، به معنی «پذیرنده») یعنی تازه واردی که هنوز چیزی از اصول باطنی نمی‌داند. «مأذون» (عربی، به معنی «آن کس که مجاز است» (اصول باطنی را مطالعه کند)) که بعضی از اصول باطنی بعوی گفته می‌شده. «داعی» (عربی، به معنی «مبلغ»، «دعوت کننده») که اصول باطنی را مطالعه کرده بوده. داعیان در رأس سازمانهای محلی فرقهٔ اسماعیلی قرار داشتند. «حجت» (عربی «حقیقه»، به معنی لغوی «دلیل

۱ - ناطق و صامت امتکاس عقل کل و نفس کل هستند و به هم (حلول) آنها در حال آنکه برخی به خطا حل اخیراً از مستندات اسماعیلیه می‌آمده.

اثبات مدعا) علی‌الرسم در رأس شبکه سازمانهای يك ناحیه - مثلاً خراسان - سرار داشت. بدین طریق چون امام و وصات و ناطق را هم به‌صواب آوریم هفت درجه به‌دست می‌آید. افراد عامه مؤمنان علی‌العمده بالاتر از درجه اول - و ندرتاً درجه دوم - ارتقا نمی‌یافتند. اعضای فرقه که به‌درجه سوم و چهارم نایل آمده بودند سران برگزیده و خواص اسماعیلیه را تشکیل می‌دادند. ولی بدیهی است که برای ایشان نیز راه‌وصول به‌درجه بالاتر - یعنی امام و وصات و ناطق - سدود بود. نظامات شدیدی نیز در فرقه حکمفرما بوده است.

اساسی که فاضی نعمان برای شریعت اسماعیلی بنا نهاد بسط نیافت و تکامل نپذیرفت. ظاهراً باید توجه این‌پدیده چنین باشد که قواعد مزبور فقط برای افراد صحنی دو درجه پایین فرقه مدون گشته بوده. اعضای درجات عالی فرقه که از تعالیم «باطنی» اطلاع داشتند اهمیت برای شریعت قائل نبودند. و برای ایشان نمازهای مقرر و منزهت‌های شرعی و تشریفاتی و روزه و مراعات دیگر احکام «ظاهری» اجباری نبوده است.

تعالیم اسماعیلیه فاطمیه به‌قراری بود که شرح آن رفته تعالیم قرامطه در مسائل ماهوی با اساس «باطنی» نزدیکی و مشابهت داشته، ولی با تفاوت‌های مهمی. از جوهر الهی یا «نور علوی» نخستین صدور^۱ یا «نور شمعانی» سر زد. و نور شمعانی عقل کل و نفس کل و زن و پسر ماده بدوی را که همان «نور ظلامی» باشد آفرید. «نور ظلامی» کور و غیر فعال و بیجان و غیر واقع و محکوم به‌زوال است و ماهیاً عدم است (فکر افلاطون).

قطر برگزیدگان یعنی پیاسران و امامان و اعضای مطلع و خاص فرقه می‌توانند به کمال و پا به‌پایوت دیگر به‌نجات روند. اینان جرقه‌های «نور شمعانی» هستند که در عالم ماده یا «نور ظلامی» پراکنده شده‌اند. قطر ارواح این برگزیدگان از نسلی به‌نسل دیگر انتقال می‌یابند و دیگر آدمیان که جزء برگزیدگان نیستند شب‌های هلمند و بس.

درجات و مراتب فرسطیان چنانکه روایت شده، توسط عبادان مقرر گشته بود. نخست شش درجات هفت و بعد نه بوده و مؤلفان مختلف، اساسی این درجات را به‌طور متفاوت ذکر کرده‌اند، ولی به‌ترتیب این نامها غیر از اساسی درجات اسماعیلیه فاطمیه است. فرسطیان چون یکی از اعضای فرقه ایشان به‌درجه چهارم می‌رسید، سوگند یاد می‌کرد که اگر اسرار فرقه را نزد کسی فاش کند زن خویش را مطلقه سازد. افراد فرقه از روی برنامه و ویژگی با اصول و تعالیم قرمطی آشنا می‌شدند. در این برنامه به‌ویژه پیش‌بینی شده بود که باید شک‌هایی در ذهن تازه وارد برانگیخت و زنان پس‌طریق رفع آنها را به‌وی آموخت. تعالیم سری باطنیه مورد مطالعه پنج درجه عالی قرار می‌گرفته. و فرسطیان را به‌سبب وجود این برنامه منظم و

۱- صدور ترجمه Emanation است که در متن اسماعیلی آمده ولی ماهودان فرونی «اماسود» را «نشان» ترجمه کرده است.

ملون «تعلیم» نوکیشان، «تعلیم» نیز می‌نابندند.^۱

قرمطیه از لحاظ فلسفه با محفل فلسفی مشهور «اخوان الصفا» مربوط بوده‌اند و نظرهای ایشان در فلسفه فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۳۳۹ هـ) و دیگر فلاسفه مؤثر بوده است. بیشتر از ترکیب دموکراتیک جماعت‌های قرمطی و برنامه مساوات اجتماعی ایشان (که با سردهادی جماعتی - یعنی جماعت صاحب برده - بوده نه فرد - تلفیق شده بود) سخن گفتیم. ل. ماسینیون معتقد است که سازمان اصناف پیشوران در ممالک آسیای مقدم و بخصوص ایران و آسیای میانه تحت تأثیر شدید قرمطیان به وجود آمد.

قرمطیان در مورد تشریفات ظاهری دینی و منوعیها وقه، یش از اسماعیلیه فاطمیه سهل‌انگار و مفادراگر و آزاد فکر بودند. اسماعیلیه فاطمیه تشریفات دینی و وقه را برای اعضای درجات پایین اجباری می‌شمردند ولی افراد درجات پایین قرمطی نیز هیچ‌گونه تشریفات و مراعات نمی‌کردند. بنا به گفته ناصر خسرو طوی در شهر لحسا مسجد جامع و بطور کلی مسجد وجود نداشت (جز مسجد کوچکی که مسلمانان سنی - بعضی قوی برای خود - ساخته بود). ساکنان شهر لحسا نمازهای دوازده را نمی‌گرفتند و محرمات دینی را مراعات نمی‌کردند. گوشت همه حیوانات حتی گربه و سگ را می‌فروختند و می‌خوردند. ولی مانع از برگزاری مراسم دینی سنیان و افراد دیگر مذاهب (تجار)، که در میان ایشان زندگی می‌کردند، نمی‌شدند و آنان به رسم خویش نماز می‌گرفتند. این غیر ناصر خسرو مربوط به اواسط قرن پنجم هجری است و نشان می‌دهد که تعصبات دینی تا حدی از محیط قرمطیان رخت برشته بوده و حال آنکه در فاصله قرن سوم و چهارم هجری برعکس یکی از صفات ویژه ایشان تعصبندید و عدم مفادرا با پیروان مذاهب دیگر و علی‌الخصوص سنیان بوده است.

علم موقعیت قیام‌های قرمطیان و تعجب و ابهام ایشان در عهد نخستین سلاطین غزنوی و اختلافات و منازعات داخلی، جماعت‌های ایشان را ضعیف کرد. به طوری که آ. آ. پلایف خاطر نشان ساخته «دبازده شدیدی که قرمطیان علیه خلافت و سنیان به‌صیل می‌آوردند، هم از آغاز و بزگی و صورت يك نهفت منفی و فرقه‌ای را پدید آورد. بدین‌سبب قرمطیان که متعصبان آشتی‌ناپذیری بوده‌اند به تیز سلاح خویش را نه تنها علیه خلافت سنیان و حکمرمایان آنان متوجه ساختند، بلکه بر ضد هر کسی که تعالیم ایشان را نمی‌پذیرفته و وارد سازمان ایشان نمی‌گشته نیز اقدام می‌کردند ... حملات دستهای مسلح قرمطی به مردم بی‌سلاح و مسالمت‌کار شهری و روستایی با قتلها و غارتها و تجاوزات نسواً بوده است. قرمطیان هر کس را که زنده مانده بود به‌سارت می‌بردند و برده می‌ساختند و در بازارهای پر جوش و خروش خویش با

۱ - شرح الهیات و فلسفه قرمطیان را در کتاب L. Maslignou, "Karmates" خواهیم یافت.

دیگر عایم می فروخته. قرامطیان با به کار بستن این شیوه‌های مبارزه متدوجاً از توده‌های بزرگ روستایان جدا و منفرد شدند. شاید علت اصلی فرو نشستن نهضت قرامطی نیز همین بوده. در عراق و ایران نفوذ قرامطیان تقریباً بالکل از میان رفت.

در عوض اسماعیلیه قاطبه در قرن پنجم هجری، نفوذ خویش را به خارج از مرزهای خلافت فاطمی بسط دادند، و حتی انشعاب بزرگی که در فرقه وقوع یافت و فرقه دوزبان، پیروان الدوزی یا دوزوی (یکی از همراهان خلیفه‌الحاکم فاطمی) از ایشان جدا شدند، موجب ضعیف شدن نگشت. دوزوها خلیفه‌الحاکم را به ناعنادترین صورتی (یعنی «حلوله») خفا می‌شمردند. کانون اصلی دوز در لبنان بوده و در ایران نفوذی نداشتند. دوزمان خلیفه‌المستسر (از ۴۲۸ تا ۴۸۷ هـ حکومت کرد) خلافت فاطمی ظاهراً در محو حیات و عظمت سیاسی خویش بوده‌است. بدین سبب نفاذ کلام و اشعار روحانی‌المستسر نیز به معنویان امام-دسطح عالی بود. داعیان بسیار که با مرکز تبلیغاتی اسماعیه در مصر مربوط بوده از آن مرکز وجوه دریافت می‌داشتند. «اشاعه اسماعیلیت برداشته، پیروانی در ایران بدست می‌آوردند. از تاریخ فتوحات سلجوقیان (۴۳۲ هـ) به بعد اسماعیلیان ایران می‌کوشیدند تا همه عناصر ناراضی از سلجوقیان را به سوی خویش جلب کنند. علی‌الخصوص که دوزمان مذکور در حدود دهه هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) به تسخیر سوره همت گماشته و بلاواسطه با فاطمیان تماس و تصادم حاصل کرده بود. اما اینکه نفوذ اسماعیلیه قاطبه در ایران و عراق حرب تا چه حدشمت یافته بوده، از اینجا پیداست که در عراق حرب دوبار به منظور اعلام‌المستسر به سمت خلیفه و امام و نقطه خواندن به نام او (به‌حای نام اقامت، خلیفه عباسی) کوشش به عمل آمد.^۱ شرح تحسین آمیزی که ناصر خسرو طوی که در سال ۴۳۹ در قاهره بوده درباره دوزبار خلیفه فاطمی در سفرنامه خویش نقل کرده^۲ گواه بر تأثیر عظیمی است که قدرت امام و خلیفه مزبور در معاصران وی داشته است.

نخستین سلاطین سلجوقی که ایران را فتح کرده بودند سخت در مغف سنی تعصب می‌ورزیدند. و تعجب و ابقاء شیعیان و به ویژه هر دو شاخه اسماعیلیه را جد زاهدالوصفی دوام داشت. در دهه هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) حسن بن صالح حمیری از میان اسماعیلیان قد علم کرد. بهروانی خاندان وی از شاهان حمیری بود که پیش از اسلام در یمن سلطنت داشتند. بهروایت دیگر خانواده او از روستایان خرسان بود. پدر او فرکوفه به‌عق نقل مکن کرد و حسن در قم به دنیا آمد. سال تولد حسن معلوم نیست. وی نخست مانند پدر خویش

۱- ا. ا. ۲. بلیايف «فرقه‌های اسلامی» ص ۶۰. ۲- در سال ۴۴۸ در واسط در سال ۴۵۰ در بغداد.

۳- ناصر خسرو - سفرنامه، ص ۵۳، ۵۵.

در منصب شیخ امامیه بود. وی را در جوانی، زمانی که شاگرد مدرسه بوده با یکی از داعیان اسماعیلی به نام امیر ضراب ملاقات دست داد و با وی بحثها می‌کرد و گرچه نخست قانع نشد، ولی بعدها پایه ایمانش متزلزل شد. نان پس حسین صباح با داعیان دیگر اسماعیلی - ابونجم لقب بهسراج و مؤمن و عبدالملک بن عطاش - نزدیک شد. عطاش مقام حجت داشت و در رأس همه سازمانهای مخفی اسماعیلیه در آذربایجان و عراق حجم قرار گرفته بود. مؤمن حسین صباح را به عضویت فرقه پذیرفت و غسناً حسن علی‌الرسم سوگند وفاداری (بیعت) به امام و خطیفه فاطمی‌المستمر یاد کرد. در حدود سال ۴۶۸ هـ حسن وارد اصفهان شد و دو سال در آن شهر وظیفه معاونت ابن عطاش را به عهده داشت. و به دستور عطاش به قاهره سفر کرد و هجده ماه در پایتخت فاطمیان اقامت گزید. (از ناپستان سال ۴۷۱ هـ تا اول زمستان سال ۴۷۳ هـ)

در آن زمان دو گروه در دبدارالمستمر با یکدیگر در مبارزه بودند. گروهی می‌خواست فرزند ارشد المستمر، یعنی نزار، خلافت و امامت را به ارث برد و گروه دیگر طرفدار پسر دوم خطیفه، المستملی، بود. گروه دوم تفوق حاصل کرد. و چون حسین صباح جانب نزار را گرفته بود گروه قانع وی را مجبور به ترک مصر کرد.^۱ حسن در ناپستان سال ۴۷۴ هـ به اصفهان بازگشت و نان پس ددیزد و کرمان و طبرستان و دامغان به نفع حق نزار نسبت به امامت، به تبلیغ و دعوت پرداخت و گویا در این باره اجازه محرمانه‌ای از المستمر دریافت داشته بود.

چون مستملی جانشین و وارث امامت و خلافت اعلام شد، این عمل انشعاب و انشقاقی میان اسماعیلیه فاطمیه برانگیخت. و دو فرقه فرعی نزاریه و مستعلیه تشکیل شد. نزاریه در ایران و سرزمینهای شرقی اسلامی تفوق یافت و مستعلیه در مصر و کشورهای غربی مسلمان. به طوری که غالباً در این موارد پیش می‌آید دعوی فقط بر سر مدعیان امامت محدود نشده، مستعلیه ناپسند بهش محافظه کارتر اسماعیلیان بوده و نزاریه عناصر و مطالب نازمای وارد اصول و سازمان فرقه ساختند و تعالیم ایشان بدین سبب به نام «دعوت جدید» خوانده شد.

در سال ۴۸۳ هـ حسین صباح، اعتماد صاحب طغیر قابل وصول الموت^۲ (در کوههای البرز) را که شیعیان زیادی و پیانعو بوده جلب کرد و هر زمان مسلح خویش را وارد دژ

۱- در عبداللین اقلاد «جامع التواریخ» - بخش تاریخ اسماعیلیه.

۲- ۱۰۶۲-۱۰۶۱ (Jami 'at - tawarikh, part of the Isma'ili History)

۳- «اله» - الموت در بعضی منابع این کلمه «آلبان» متاب ترجمه شده. ولی اینکه در یکی از نسخه‌های ایران «اموت» یعنی «آلبان» باشد یا نه، تردید دارد. ترجمه دیگر «الموت» در اصل «اله» است و «آلبان» باشد یعنی «آمونش» متاب با جای که متاب به متابکان برده می‌آموزد، بیشتر به حقیقت نزدیک است. اسماعیلیه برای اینکه جمع اعتماد «الموت» بحساب چهل ۴۸۳- یعنی سال صرف للموت بعصمت حسن صباح - می‌خورد اصبت فرقه‌الاماد، لائند.

ساخته ایشان به ناگهان صاحب مهمان نوازی آن قلعه را مورد حمله قرار داده زنجیرش کردند. و در نتیجه دژ الموت به محله مسخر اسماعیلیه نزار به پا نواسماعیلیان گشت. بدین طریق اساس دولت اسماعیلیان در ایران گمناشته شد و آن دولت از ۴۸۳ ه تا ۶۵۴ ه پالی و برپا بود. فعالیت نواسماعیلیان آنچنان شدید بود که در مدت کوتاهی، بهزور و بامحله، بسیاری از دژها و قلاع استوار و شهرهای مستحکم نقاط کوهستانی ایران را به تصرف خویش درآوردند. گفته اند الموت این دژها عبارت بودند از: بسوندژ، لیسر، دیره، استوانوند، وشم کوه و غیره در کوههای البرز و گردکوه در نزدیکی دلفان و طیس و تون و ترشیز و زوزن و غور و غیره در قهستان و شام دژ و خان لجان نزدیک اصفهان و کلات تنبو و چند دژ دیگر در کوهستان فارس و کلات ناظر در خوزستان.

از فهرست بالا نیک پیداست که دولت نزاری واجد سرزمینی یکپارچه نبوده است. و تصرفات اصلی آن در نواحی کوهستانی البرز و کوهستان (قهستان) قرار داشته. این سرزمین را علای حسن بن صاحب، به باری شاگردان باهمت و جلدی خویش یعنی رئیس مقرر و داعی کیا بزرگه امید - که هر دو نقش فعال و نمایانی در تسخیر بسیاری از قلاع داشته اند، اداره می کرد. ولی رسماً در رأس نزاریان ایران داعی الدعاء ابن طائی^۱ که مقروضی شاد دژ اصفهان بوده قرار داشت.^۲ اسماعیلیان از این نقطه قلب دولت سلجوقیان را مورد تهدید قرار داده بودند. ابن طائی جانشین امام دستور - که خود از پسران نزار بوده - شمرده می شد (نزار و مشتلبان در سیامچال مصر مستعوم ساخته بودند). تصرف دژها با قیامهایی که در بسیاری از شهرهای ایران علیه سلجوقیان صورت می گرفته توانم بوده است.

در دهه دهم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نزاریان فعالیت عظیمی در سوره آغاز کردند و گاه به وسیله دعوت و تبلیغ و گاه به وسیله قیام منظور خویش را عملی می کردند. و ناگزیر بودند در آن واحد با قوای سنی و علویان که پس از نخستین لشکر کشی صلیبی (۱۰۹۶-۱۰۹۹) در سوره و قسطنطنیه مستقر شده بودند، مبارزه کنند. در دهه چهارم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) نزاریان در سوره ده دژ مستحکم را به تصرف خویش درآوردند. در اواسط قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) بنا به گفته رشیدالدین فضل الله، مورخ ایرانی، بیش از یک صد قلعه مستحکم و دژ در ایران در تحت سلطه ایشان قرار داشت.

دولت طبعیت اجشاهی نزاریان و نهضت دعوت جدید در ایران و در فاصله قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، به سبب قتل اغیار و اطلاعات متون و منابع

۱- بر عبداللّٰه بن طائی، سلم حسن صاحب. ۲- احمد طائی داعی الدعاء نبوده. - ۲.

موجود بسیار دشوار است. و. و. بارتولد عقیده دارد^۱ که نهضت نواساعیلی و مبارزهٔ دژها علیه شهرها بوده. این استنتاج که تا حدی مبهم و بر پایهٔ استنتاجات مأخوذ از تاریخ اروپای غربی در قرنهای پانزدهم و دوازدهم و سیزدهم مبتنی بوده (مبارزهٔ شهرها که گرایش به خود-مختاری داشتند علیه قشودالیهایی که در تصور مستحکم مسخر بودند) بهنحا توسط و. و. بارتولد دقیق‌تر بیان شد. بدین شرح: اسماعیلیت نوین «آخرین نبرد پهلوانی» (*chevalerie*) ایران علیه دوران نوین پیروز شده و «الحاق اشراف‌زیندار به توده‌های دوستای علی‌شهرها»^۲ بوده‌است. و. و. بارتولد که با اصول علمی و اجتنامی شرقی آشنا نبوده سازمان جامعهٔ قشودالی را به نحوی بسیار مبهم در نظر مجسم می‌ساخته. از وحدت منافع زمینداران و روستایان و مبارزهٔ مشترک ایشان علیه شهرها به‌طور کلی نمی‌توان سخن گفت (وحدت در چه زمینه‌ای؟) مگر اینکه تصریح شود که سخن از مبارزهٔ علیه کلام‌لاهای مردم‌شهری در میان است.^۳ نظر و. و. بارتولد تا حدی توسط آ. پیو. یاکوبوسکی دقیق‌تر بیان شده است. بدین شرح: نواساعیلیان نمایندهٔ دهقانان یعنی بزرگان زمیندار قدیمی ایران بودند که پس از فتوحات سلجوقیان بخشی از ادعای خویش را در تحت فشار قشودالهای نورسیدهای که از بزرگان لشکری و صحرائین ترکمن بودند از دست داده بودند.^۴ ولی بهنحا آ. پیو. یاکوبوسکی از این نظر دفاع نکرد، زیرا متفق شد که حل موضوع طلیعت اجتماعی نواساعیلیان هنوز زود است. اخیراً آ. بلیایف مجدداً نظر و. و. بارتولد و آ. پیو. یاکوبوسکی را احیاء کرده. به عقیدهٔ او آ. بلیایف اسماعیلیان در رأس مبارزهٔ ضد قشودالی روستایان قرار نگرفته، بلکه از آن مبارزه برای مقاصد خویش استفاده می‌کردند.^۵

آ. ا. برتلس نفی به نظر بارتولد نوشته و بی‌بستگی آن را ثابت کرده است.^۶ در واقع تنها مبنای نظر مزبور خیر منابع قدیمه است دایر بر اینکه اسماعیلیان تزاری صاحب فلاح مستحکم بوده و در جریان مبارزه، گاه شهرها را ویران می‌ساختند. مؤلفان بعدی در حقیقت ردیی و. و. بارتولد رفتند و فقط نظر او را اندکی دگرگونه تعبیر کردند. آ. ا. برتلس به‌انکای گفت‌های این اثر و دیگر منابع به‌عن خاطر نشان ساخته که «فلاح مزبور ملك قدیمی داهیان اسماعیلی نبوده. و چنانکه از متون بر می‌آید دعوات دژها را به‌جمله با به‌زور تصرف کردند».^۷ به عبارت دیگر «صاحبان اسماعیلی فلاح» (داهیان) به‌هیچ وجه از دهقانان قدیمی

۱- از آن جمله دوادر راباد می‌تیم. (پهلوانی) (*chevalerie*) و زندگی شهری در عهد سامانیان و اسلامی هم از اثر «در تاریخ هفت‌های روستایی در ایران» ۲- و. و. بارتولد در تاریخ هفت‌های روستایی در ایران» ص ۶۱. ۳- ما در این باره در مقالهای تحت عنوان «زندگی شهری در دولت جلاکویان» (ترجمانی خوروی) جلد ۵، ۱۹۳۸، ص ۸۵ سخن گفته‌ایم. ۴- آ. پیو. یاکوبوسکی «جاساس قشودالی آسیای میانه و بازرگانی آن با اندوای شرقی از قرن دوم تا پانزدهم میلادی» استاد می‌رود «تاریخ ازبکستان و تاجیکستان و ترکستان خوروی» بخش ۱، انتشارات ۱۹۳۳، ص ۲۵-۲۸. ۵- آ. ا. بلیایف «تاریخهای اسلامی» ص ۷۰-۷۲. ۶- آ. ا. برتلس «تاریخ خسرو اسماعیلیان» ص ۱۳۲-۱۳۷. ۷- صاحب، ص ۱۳۳.

ایرانی (با به قول و. و. بارتولد «پهلوان» *chevaliere*) نبوده بلکه کسانی بودند که «دعوتان» را از قلاع بیرون داده و برخی از ایشان را نابود کردند. بعد آ. ا. برتس یعنی خاطر نشان کرده که «والتاده» نواسماعیلی نه تنها در محیط روستایان انتشار و رواج یافت (روستایانی که شاید هنوز ممکن بود آلت دست «دعوتان» شوند) بلکه «میان سردم شهری و قشرهای پایین ایشان» نیز شایع شد.^۱ به آنچه گفته شد این نکته را می‌افزایم که نواسماعیلیان علیه شهرها مبارزه نمی‌کرده بلکه بر ضد دولت سلجوقی نبوده می‌کردند. در جریان مبارزه مسلحانه بعضی از شهرها (که پادگانهای سلجوقی در آنها مستقر بودند) سخت‌زبان دیند، بولی اسماعیلیان هرگز ناپردی و دیرانی شهرها را حذف و یژه خویش قرار نداد بودند.

در نظر ما زمان حل این مشکل هنوز فرا نرسیده و قطع فرضیه زیر را که می‌توان مبنای مطالعه فرا داد پیشنهاد می‌کنیم. نهضت نواسماعیلیان در نیمه دوم قرن بازدهم میلادی (پنجم هجری) و نیمه اول قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) به طور کلی نهضت روستایان و قشرهای پایین شهری بوده. این نهضت ماهیتاً قیامی عام بوده علیه دولت خودالی (در آن دوره دولت سلجوقی) و بزرگان خودال احم از دعوتان و نورسیدگان سلجوقی، ولی پس از آنکه نواسماعیلیان قلاع و قصور و بلاد مستحکم بسیار را تصرف شدند (در قهستان - کوهستان) و اراضی فراوان به دست آوردند، سرفرازی ایشان (داعیان) به ناچار می‌بایست نحو به خودالهای تازه‌ای تبدیل یابند. و از اواسط قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) در میان نواسماعیلیان مبارزه دو گروه آشکارا مشهود است، که یکی از آن دو بظاهراً نمایندۀ عامۀ قریه بوده و گروه دیگر مدافع منافع نوخودالان اسماعیلی. ل. و. استروپوا (از دانشگاه دولتی لنینگراد)^۲ موضوع را از نظرگاه فوق مورد مطالعه قرار داده است. این نکته هم به آنچه مذکور افتاد باید افزوده شود که در فاصله قریه‌های بازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) بسیاری از داعیان اسماعیلی از میان پیشروان برخاسته بودند. اسامه بن منفذ خودال هرب سوری در خاطرات خویش اسماعیلیان نزادی را روستایی و تداف (حلاج، پنهن) می‌نامد.

در زمان سلطان برکیارق سلجوقی (از ۴۸۷ تا ۴۹۸ هـ. حکومت کرد) در سال ۴۹۰ هـ قتل عام اسماعیلیان نیشابور صورت گرفت و در سال ۴۹۵ هـ. در بسایر دیگر شهرهای اسیان کشتار ایشان و لغو یافت.

سلطان محمد سلجوقی (از ۴۹۹ تا ۵۱۲ هـ. حکومت کرد) اسماعیلیان را خطرناکترین دشمن دولت و امپراطوری خویش می‌دانست و با تمام نیرو می‌کوشید تا قیام ایشان را خاموش کند. در سال ۵۰۰ هـ. شاهنزد اصفهان را که در دست ایشان بود سخر ساخت و در آنجا

احمد بن عطاش داعی‌الدعاه اسامعیلی بدست وی افتاد. داعی‌الدعاه را مورد تسخر عامه قرار دادند و معلوب و تیرباران کردند. چنانچه او هفت روز بر تار بود. پس از آنکه لشکریان سلجوقی هشت سال سرگرم غارت و ویران کردن پیرامون دژ الموت بودند و چند قلعه اسامعیلیان را تسخیر کرده سرانجام بمحاصره الموت پرداختند. اسامعیلیان الموت نزدیک بود که بر اثر گرسنگی و قحطی ناگزیر تسلیم شوند که خبر مرگ سلطان محمد رسید. لشکریان سلطان به محض استحضار از درگفتش وی جنگهای خانگی و دودمانی را پیش‌بینی نموده بسی‌درنگ ترك محاصره قلعه کردند. با این‌وصف تعجب و آزاد اسامعیلیان در قلمرو سلجوقیان، دوداراج از حدود متصرفات آن فرقه - دوام داشت. در سال ۵۰۷ هـ. در حلب و در سال ۵۱۸ هـ. در آمد به قتل عام ایشان دست زدند و هفت هزار اسامعیلی هلاک شد. ولی متصرفات اسامعیلیان از آن زمان تا هجوم مغول در معرض خطری واقع نشد. حسن بن صباح که هم در آن زمان در میان نزاریان نقش رهبری را داشته پس از مرگ ابن عطاش رسماً نیز با عنوان «داعی‌الدعاه» در رأس ایشان قرار گرفت. پس از مرگ حسن (۵۱۸ هـ) کیا بزرگ آمد که مردی جدی و صاحب همت بود جانشین وی گردید. و پس از درگفتش کیا بزرگ آمد مقام «داعی‌الدعاه» درخاندان او موروثی شد. نزاریان پاسخ تعجب و ابتلاء پیروان خویش را با قتل رجال سیاسی مخالف خود می‌دادند^۱.

اکنون می‌پردازیم به تعالیم و سازمان نزاریان (نواسامعیلیان). نزاریان تعداد قواصده و ظاهری را که برای پیروان درجات پایین فرقه اجباری بوده تقلیل دادند. نزاریان در تحت تأثیر عرفان صوفیگری - که اسامعیلیان متقدم بالکل از آن یخبر بودند - قرار گرفته. نفوذ تصوف در آثار شاعر و فیلسوف بزرگ اسامعیلی ایرانی ناصر خسرو علوی (۴۹۸ تا ۵۸۲ هـ) نیز بسیار محسوس است.

امامی که البته از احزاب نزار بوده، پیشوا و رئیس فرقه شایسته می‌شده است. ولی از آنجایی که پس از نزار، همه امامان، دستور بودند و محل اقامت و نام ایشان برای عامه مؤمنان مجهول بوده، «ریاست و پیشوایی» ایشان نیز صرفاً اسمی بوده و خود ایشان نیز به موجودات الهانه‌ای مبتل شده بودند. پیشوای واقعی فرقه همان «داعی‌الدعاه» بود که جانشین امام دستور شده می‌شد و در دژ الموت نشسته بود. سومین داعی‌الدعاهانی که پس از حسن ابن صباح به این مقام رسید و حسن دوم، ابن محمد بن کیا بزرگ آمد نامیده می‌شد (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ هـ حکومت کرد) اعلام داشت که گویی جد او کیا بزرگ آمد خود از اخلاف نزار بوده (و حال آنکه خود کیا بزرگ آمد چنین نسی را برای خویش قائل نبوده). بنابراین

حسن لقب امام به خود گذارد و این مقام به وی حق می داد از اعضای فرقه طلب کند که همان اطاعتی را که می بایست در مقابل هتل کل ملحوظ دارند در برابر او نیز مراعات نمایند.

سلسله مراتب نزد یاران از پایان قرن پنجم تا اواسط قرن هفتم هجری (از بالا به پایین) به شرح زیر بوده است: «امام»، «دامی الدعائه»، «دامی الاکبر»، «دامی»، «درفین»، «لاصقه» (عربی کسمنی لغوی آن «وایسته» است)، «غنائی». اعضای دودجه پایین قضاة احکام و قواعده نظامی و فرقه اطلاع داشتند و می بایست کور کورانه از مقامات بالاتر فرقه اطاعت کنند. عضو دودجه دوم - یعنی «لاصقه» - می بایست با امام بیعت کند، یعنی سرگود یاد کند عضو دوجسم با هر فرقه تا حتی بر بعضی از اسرار «باطنی» فرقه واقف و از آنها مطلع می گشت. این سه دجه مراتب پایین شمرده می شدند. عضو دودجه چهارم یا «دامی» کاملاً به تعالیم «باطنی» اسماعیلیت آشنا می شد. اعضای سه دجه عالی - یعنی «دامی» و «دامی الاکبر» و «دامی الدعائه» - سران برگره فرقه و اشراف حاکمه آن شمرده می شدند. و برای ایشان مراعات تعالیم «ظاهر» (سازگاری و اجرای تشریفات دینی) و موازین حقوقی و مراعات اخلاقیات ابتدایی اجباری محسوب نمی شد. بدیهی است که دودجه عالی یعنی «امامت» برای هیچ کس جز اقطاب علی (ع) و نزار (و از سال ۵۶۰ هـ. برای اخلاف کیا بزرگ امید که رسماً از اقطاب نزار شناخته شده بودند) نایل وصول نبوده. عامه افراد فرقه علی الرسم بالاتر از دودجه اول و دوم ارتقا نمی یافتند.

گرچه اعضای درجات پایین که بیشتر دستانی و پیشور بودند به هیچ وجه از تعالیم «باطنی» فرقه اطلاع نداشتند ولی دواره وجود آن چیزهایی شنیده و امیدوار بودند که روزی از آن اسرار و پادشاه رخا خبر یابند و به شناخت کامل عالم کائنات نایل آیند. جفا و گریه و گنجایی اسرار و انتظامات شدید و ایمان به قدرت بی حد و حصر پیشوای فرقه (نه تنها از لحاظ عالم مادی بلکه عالم روحانی نیز) و سرانجام انتظار «روز قیامت» که با ظهور «القائم المهدی» مربوط بوده و انتظار نصرت و غشوبهای بیشت همه آنها برای جوانانی که وارد صفوف فدائیان می شدند بسیار جالب توجه بود. این فدائیان جوانان صاحب لاده و بسیار همتی بودند که با روح تعصب و نفرت نسبت به دشمنان فرقه و اطاعت ناسمجود اعضاء مانوف آن، پرورش یافته بودند. از میان این فدائیان ترور پشته و قاتلان دشمنان نزار یان و جاسوسان و منیان مرگزیده می شدند. این جوانان فدائیان توده فدائیان برجین می شدند و در طرف مریان در معرض آزمایش قرار می گرفتند و زان پس هنر نفیض کساری و استوار با ایشان تعلیم می دادند و به تحمل محرومیتها و غمگشان می کردند و به کار بردن اسلحه را می آموختند و گاه نیز زبانهای گوناگون را یادشان می دادند.

فدائیان نزاری به فرمان رئیس خویش، و جال سیاسی و دشمنان فعال نزار یان رمی کنند. علل این قتلها همیشه سیاسی بوده و مردمی را که تاوای متفکرات دینی مختلف بودند به قتل می-

رساندند: مسلمانان سنی و شیعیان امامیه و علیان‌مبغی (دسودیه) و اسماعیلیه مستطعیرا در مصر. اگر کسی از خودیها هم‌مقتول به‌نبات می‌شد کشته می‌شد. جوانانی که برای اجرای احکام قتل گسیل می‌گشتند علی‌الماده خود نیز کشته می‌شدند. ایشان با این وصف ایمن را سخ داشتند که «فداکاری» ایشان در راه ایمان و اعتقاد، در بهشت و باغهای مصفا و کساخانه‌های با حورهای زیبا و همه لذایذ را به‌رویشان می‌گشاید. فغانیان که از عوام فرقه بودند نمی‌دانستند که تعالیم باطنی فرقه اسماعیلی بهشت را ابهامی از علم و لذایذ صرفاً روحانی می‌داند. البته شور و حرارت تروریهستهای فدائی یک انگیزه طبقاتی دیگر نیز داشت، و آن تفرق کینه‌ای بود که فرزندان روستاییان و پیشوران نسبت به ملوک و بزرگان و ثروتمندان داشتند. میان مسلمانان و مسیحیان عقیده استواری رایج بود که گويا سران اسماعیلی برای آماده کردن جوانان فدائی، آنان را با حبش نذیر می‌کنند تا دژیهای بهشت را در محبلی او برانگیزند و اراده‌اش را برای اجرای عمل قتل محکم سازند. ظاهراً این افسانه‌ای بیش نیست.

با این وصف شاید همین افسانه بهانه‌ای شده که نزاریان ایران و سودیه را در قرن ششم و هفتم هجری «حشاشین» بنامند. در ممالك اسلامی این لقب را هم در اصطلاح عوام و هم در کتب و تالیفات به‌کار می‌بردند (از آن جمله دو مورخ ایرانی: رشیدالدین و حمدالله مستوفی قزوینی آن را به‌کار بردند)^۱. این اصطلاح به‌واسطه صلیان به‌صورت آسان «assassins» و به‌معنی لائل وارد زبانهای ایتالیایی و فرانسوی گشت. محققان توجیهات دیگری نیز برای منشأ کلمه آسان یشهاد کرده‌اند و از آن جمله کلمه «حشون» است (به‌معنی پیروان حسن صباح). در ایران نزاریان را «باطنی» و «باطنه» نیز می‌خواندند ولی بیشتر «ملحد» (شان‌هری، جمع آن «ملاحده») می‌نامیدند. کلمه «ملحد» به‌معنی «مرتد» است، ولی تقریباً منحصر به‌نسبه همه شاخه‌های اسماعیلیه بوده. برعکس کلمه «رافضی» که آن هم به‌تفریب همان مفهوم «مرتد» را داشت (۲۸۸)، تقریباً فقط در مورد شیعیان میان‌رود - یعنی زیدیه و امامیه استعمال می‌شده.

قلمهای سیاسی از لوازم تعالیم نزاریه حبشیه نبوده. گشت از این تروریزم و قتل مخالفان را حسن صباح ابداع نکرده بود و پیش از وی نیز اسماعیلیه ایران به‌این کار دست می‌زدند. ظاهراً تروریزم و قتل مخالفان، وسیله مبارزه علیه تقیات و ایفاء و شکجه و کشتاری بوده که از طرف سلجوقیان و دیگر امرا و سلاطین مخالف نزاریان برضد ایشان اعمال می‌شده. ولی از زمان حسن صباح ترور و قتل نفس از طرف نزاریان به‌عنوان وسیله به‌کار بسته شد.

۱ - حبش (باتشکه) مصری است که از عمری کف (ناحیه) گرفته می‌شود. درباره حبش پیش رجوع شود به: Cl. Huart - Beug. Et. T.I. در فرهای پنجم و ششم هجری هنوز در ایران از حبش چندان اخلاص نداشتند و این مصر را همچون حبش می‌دانستند و مسعودی از آن آگاه بوده. - در بخش تاریخ اسماعیلیه جاسع‌التواریخ دهبی و تاریخ کربده حمدالله مستوفی از روش چنین چیزی دیده نند. مؤلف افراهای عجاب و شماره صفحه ۱۵۵ می‌گوید که در دست دارد نکرده. معلوم نیست این خبر را از کجا آورده. - ۲.

یکی از نخستین کسانی که پس از تصرف قلعه الموت به دست حسن صباح، فرمانی نزاربان شد همانا وزیر شهیر ایرانی سلجوقیان نظام‌الملک بود که کتاب وسایاتنامه به وی نسبت داده می‌شود. نظام‌الملک در سفر سلطان ملکشاه (از ۴۶۵ تا ۴۸۵ حکومت کرد) همراه وی بود و در منزلگاهی نزدیک نهاوند شبانه خواست به عیبه زوجه خود رود. جوانی دلمی که به ظاهر می‌خواست هر ضعیفی تقدیم کند وزیر را متوقف ساخت و ناگهان تیردی به بعد کرد و ضربتی مهلک بر او وارد آورد (۱۰ رمضان سال ۴۸۵هـ). این شیوه عمل برای فدائیان حادی بود. فخرالملک پسر نظام‌الملک نیز، که به وزارت رسیده بود به کین‌خواهی خون عدای از اسماعیلیه به همین منوال متوکل گردید (۵۰۵هـ). فدائیان غالباً پس از اجرای قتل نام‌پیشوای نزاربان را به زبان می‌آوردند.

در بخش دوم جامع‌التواریخ رشیدی (آغاز قرن هشتم هجری) در فصل مربوط به تاریخ اسماعیلیان الموت سه فهرست متوکل است و اساسی متوکلان را به دست اسماعیلیان در عهد حسن صباح و کبایر دژ محمد و فرزندان او محمد اول، یعنی در فاصله سالهای ۴۸۵ و ۵۵۸ هـ، به دست می‌دهد. اساسی فدائیان و رقیبانی که به این قتلها دست یازیدند نیز در فهرستهای مزبور آمده است.^۱ این فهرستها از یکی از متون تازی تحت عنوان «سرگشت سیدناه که به دست مانرسیده و مورد استفاده رشیدالدین واقع شده، مأخوذ است.

در فهرستهای متوکلین (مجموعاً ۷۵ نفر) اساسی ۸ سلطان و خلیفه و اتابک (و از آن حمله خلیفه فاطمی و امام مستطین‌الآمر، و خدای حباسی مترشد و پسر و جانشین او رشید و داود نتیجه ملکشاه و سلطان عراق) و ۶ وزیر و ۱۷ امیر و والی (حکام نواحی) و جریس (سران شهر) و ۱۳ قاضی و مفتی نواحی مختلف (ازوین و حمدان و اصفهان و ری و کرمان و گرگان و کوهستان و تبریز و خلیس) و سران فرق منعی مانند «مقدم» (پیشوای کرامیه) (و نباشور) و اسام زبده طبرستان، و دباویان و مأموران عالی مقام و دانشمندان و سادات و همچنین چند زن از نزاربان که به فرقه خود خیانت ورزیده بودند (و میان ایشان یکی از داعیان

۱- رشیدالدین فضل‌الله (Jami at - tawarikh . part of Ismaili History) ص ۱۲۲-۱۲۷
 ۱۲۵-۱۲۶. وضع اجتماعی تقریباً همه متوکلین در این فهرستها ثبت شده ولی در یادشود هیچ اجتماعی
 بالان اهلان سنی رفته است، مگر در موارد نادر، مثلاً از حسن سراج (دوبار در سنه ۱۳۶ و ۱۳۷) یاد شده و حسین سراج (ص ۱۲۶) و محمدصادق (سجاد) برهنگان و یامدان، ص ۱۲۲ و ۱۲۳ و سراجیام «نلاپوسی»
 که ابوالفتح و حسانی وزیر سلطان برکیارک سلجوقی را در ۴۶۵ هـ به قتل رسانید «نلام دوسی» در ایران سکون
 است یکی از هزاران امیران دوسی بوده که در کان لیجاک (که در منابع دوسی به نام «بالوسی» از آن یاد شده) به حکام دستورهای سویی بخورسیدگی گرفته و با خود برده بودند و از آن طریق بنادر گریه
 و برداروفان در کشورهای کبک، آسیای صغیر، مصر، شام، قزوین می‌گذاشتند «نلاپوسی» یاد شده مستنداً و فلان
 به نزد ارادان الموت گریخته و تمامی اهلان را به قدرت بود. بحر شهر محققاً بالا راند و به میل خود و فلان
 عالی و لال را به قدرت بود. در لایوس نام (فصل ۲۲) نیز از فلان دوسی که در قرن پنجم در ایران وجود
 داشت یاد شده است.

بیشین نیز دیده می‌شود) ذکر شده است. تقریباً همه اشخاصی که نامشان در فهرستها آمده از سران لشکری و مأموران عالی مقام، یا روحانیان بلند پایه بوده‌اند. این فهرستها کمال نیستند؛ مثلاً اسامی قربانیان بعدی نزاریان و از آن‌جمله مادرکی کونراد مونفرا، پیشوای صلیبان سوریه (مقتول به سال ۱۱۹۲ م) و غیره در فهرست نیامده. از فهرست‌دیده‌اندین پیداست که گاه قاتل واحدی مرتکب ۲-۳ قتل می‌شده و بنابراین پس از قتل اولی موفق به فرار شمعلاکش نکرده بودند. گاه که قتل دشوار دیدیش برده سه یا چهار فدائی و رفیق، با حتی عده‌ای بیشتر مأمور آن می‌شدند. مثلاً قتل خلیفه آمر قاطمی، پسر مستلی، در سال ۵۲۵ هـ. در قاهره به‌دست ۷ رفیق، و قتل مسرشد خلیفه عباسی در سال ۵۳۰ هـ نزدیک مسراغه توسط ۱۲ تن از رفیقان صورت گرفت.

علی‌الرسم این قتلها به‌خونخواهی نزاریانی که زنده سوزانده و یا اعدام شده بودند، یا تضییقات و اینهایی که علیه ایشان اعمال می‌گردیده وقوع می‌یافته. ولی باید در نظر داشت که قتلهای انفرادی شیوه مبارزه اصلی نزاریان محسوب نمی‌شده. و تبلیغات و مبارزه مسلحانه هم (لبام عام با جنگ) در درجه اول اهمیت قرار داشته.

سران نزاری چون به‌فراضی وسیعی دست یافتند خود به‌تدریج میل شدند. از نیمه دوم قرن ششم هجری دو گروه در میان نزاریان پدید آمد: یکی از آنها، ظاهرآ، نماینده اشراف‌فرقه بوده و گروه دیگر نماینده فقرهای پایین آن. حسن دوم، این محمد بن کیا زردگ امید (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ هـ حکومت کرد) سومی کسی که بعد از حسن صباح زمام امور را به‌دست گرفته بود کوشید تا بر گروه اخیرالذکر تکیه کند. حسن دوم در سال ۵۶۰ هـ خود را خلف علی و فاطمه و محمد ابن اسماعیل و المستمر و نزار اعلام کرده و بنابراین درجه «معمومیت» برای غوشتن قاتل شد و آغاز عصر جدیدی یعنی پایان دنیا و «لباست» و به‌عبارت دیگر «دست‌انیز» را اعلام کرد. بنا به تعالیم اسماعیلیان فقط ایشان برای زندگی نوین «دو بهشت روحانی» برخواستند و تعالیم و ظاهری و نمازها و تشریفات و احکام شریعت از آن زمان برای عامه مؤمنان به آن منطبق غیر واجب شد. این عمل در واقع اعلام تساوی سران فرقه با افراد درجات پایین بوده است. حسن دوم پس از یک سال و نیم، محتملاً به‌تلقین سران فرقه، در قلعه لبسر به‌دست برادر زن خود کشته شد. برادر زن وی فتوحال توانگری از بازماندگان آل‌بو به و شیعه‌ای میانمرو بوده است. محمّد دوم، پسر حسن دوم، به‌خونخواهی پدر همه افراد خانواده قاتل را از دم تیغ گذراند. وی خط مشی پدر را تعقیب کرد و در نتیجه اعضای جدید بسیاری از میان فقرهای پایین خلق به صفوف فرقه وی پیوسته.

در آن هنگام سران فرقه که ثروت و زمین به‌هم زده و به تدریج میل شده بودند، از شور و حرارت و فعالیت اعضای عادی آن بی‌خالت شدند. سران مزبور می‌خواستند ادعای

فلاح و امتیازات را برای خویش حفظ و مسلک کند. و بدین سبب تعالیم مربوط به نزدیکی و آخر الزمانه باب آنان نبود. اشراف نزاری در آن روزگاران می‌کوشیدند با خردمآلهای سنی ایران نزدیک شوند و توده مردم را مهار کنند. حسن سوم، فرزند و جانشین محمد دوم، مبین این روحیه بوده است و به بهانه «بازگشت به صند اسلام و زمان پیامبر» تعالیم و ظاهری و اجرایی احکام شریعت و نمازهای مقرر و روزه را مجدداً واجب اعلام کرد. وی ساجد را احیا نمود و رسم نماز جماعت و ایراد خطبه را که نادر باز متروک شده بود، تجدید کرد. حسن سوم بهستان غریب جست و امر کرد تا نام خلیفه عباسی الناصر را در خطبه بیاورند. و مادر خود را به زیارت مکه گسیل داشت. شیان بر اثر این احوال وی به لقب «نومسلمانه» دادند.^۱

در زمان حسن سوم مبارزه داخلی در فرقه مزبور بصورت بسیار حادی درآمد. حسن سوم را در سال ۱۷ هـ. زهر خوردند. و پس از مرگ او تعالیم اسماعیلی مجدداً احیا شد. محمّد سوم فرزند و جانشین وی سلطنت می‌کرد نه حکومت. در کاخ خویش در بهروی خود پسته بود. و هر دو گروه و لقب می‌کوشیدند از طرف او و به نام او عمل کنند. سران اشراف مسلک فرقه که می‌خواستند فلاح و اراضی را از دست نفعند آماده فرمانبرداری از فاتحان مغول بودند. اما افراد عادی فرقه از دجهاده با مغولان طرفداری می‌کردند. محمد سوم در حالت سستی مقتول شد. فرزند او خود شاه برپا اجرای خواست هلاکو خان مغول فاتح ایران (مؤسس دولت و بزرگ مغولی در ایران) و توده چنگیز خان موافقت کرد طوق اطاعت برگزین نهاد و فلاح را و بر سران سازد و کلیه های تصور و گنجینه ها را تسلیم کند، ولی بسبب مقاومت افراد عادی فرقه نتوانست هنگامین موافقه را مجری سازد. سرانجام هلاکو خان الموت را محاصره و محاصر کرد. بهنودشاه تئیمین جانی داده شد و وی به اردوگاه هلاکو خان رفت (۶۵۳ هـ). هلاکو خان خود شاه را به مغولستان، نزد خان بزرگ منکوقساآن (برادر خویش) اعزام کرد و منکو فرمود تا خود شاه را به قتل رسانند. افراد عادی فرقه نزاری مبارزه را دنبال کردند. قلعه گردکوه سه سال پایداری کرد و فلاح و تصور مستحکم قهستان فقط در طی بیست سال به تدریج فرمانبرداری و مسخر گشتند. ولی پیروان فرقه لاقفل تا اواسط قرن نهم هجری در قهستان باقی ماندند.

اکنون اسماعیلیه نزاری (نواسماعیلیان) فقط در سوره (در ناحیه مصیعه) و در حدود چند هزار نفر در عمان و در برخی نقاط ایران (در ناحیه کوهستانی محلات نزدیک قسم) و شمال افغانستان باقی مانده اند. تقریباً همه ساکنان بدخشان (در شمال شرقی افغانستان کنونی) نزاریان هستند تا دهه چهارم قرن یستم همه مردم برخی از نواحی شرقی تاجیکستان شوروی و اهالی پامیر (که اکنون ناحیه خود مختار کوهستان بدخشان نامیده می‌شود) نزاری بوده اند.

کانون اصلی نزاریان به هندوستان منتقل شد. و مهاجرت ایشان به آن سرزمین از قرن سیزدهم میلادی آغاز گشت و به ویژه از قرن شانزدهم تا نوزدهم میلادی شفت یافت. رئیس ایشان که مقام خویش را هادئا به ارث صاحب می‌شود و لقب آقاخان دارد در نزدیکی شهر بمبئی زندگی می‌کند. آقاخان اول در سال ۱۸۳۸ م. از ایران (ناحیه محلات) به هندوستان مهاجرت کرد. دودمان آقاخانها از اعقاب کباب‌رنگ امید شمرده می‌شوند (و بنا بر این طبق افسانه موجود از طریق خاندان قاطبه اصلشان به علی (ع) و فاطمه (ع) می‌رسد). نزاریان آقاخان کنونی (کریم) را (از سال ۱۹۵۷ م) چهل و هشتین امام بعد از علی (ع) می‌دانند. کریم آقاخان زمینفرو مبلور است. همه نزاریان باید عشر در آمد خویش را به او بپردازند. از ستاد او اکنون نیز داعیان و مبلغانی به طرف اعزام می‌شوند و ایشان هم اکنون در افریقا دارای تبلیغات شدید و پردانه‌اند. جماعت‌های نزاری تا در باجه نانگانیکا بسط و توسعه یافته‌اند. در هندوستان بیش از ۲۵۰ هزار نفر نزاری زندگی می‌کنند.

اکنون مستطیان در بن و هندوستان وجود دارند و ایشان به تدریج از مصر و یمن، از اوایل قرن یازدهم میلادی، به کشور اخیر الذکر مهاجرت کرده‌اند. در هندوستان (گجرات) بیش از ۱۵۰ هزار نفر مستطیه اقامت دارند. ایشان را در آنجا «بهاره» یعنی «بازرگانان» می‌نامند (از کلمه *Vohoru* که در زبان گجراتی بمعنی «تجارت» است) و این خود معرف ترکیب اجزای این فرقه در این ایام است.

هر در شاخه اسماعیلیه امروزی بدل به فرقه‌های مسالمتجویی شده‌اند و هیچ وجه مشترک و رابطی با نهضت‌های دموکراتیک و ضد استعماری کنونی ندارند. محمداشاه آقاخان چهل و هشتین امام نزاری که اخیراً در گذشت (۱۸۷۷ - ۱۹۵۷ م) در انگلستان تحصیل کرده بود. وی خدمات بزرگی به حکومت و مقامات انگلیسی در هندوستان کرد و از طرف ایشان به لقب «سره ملقب گشت.

فرق غلات شیعه بسیارند. همه ایشان به «حلول» و «تاسخ» و همچنین تقسیم مؤمنان به «عوام» (به نام‌های مختلف) معتقدند و تشریفات دینی اسلامی و مراعات منوئیتها و حضور در مسجد دارد و نمی‌کنند. غلات شیعه در عوض و به جای تشریفات مزبور از خود تشریفاتی ابداع و ایجاد کرده‌اند (که در فرقه‌های مختلف متفاوت است). و دیگر اینکه ایشان اصل «تنبه» و احتضای منبع خویش و استوار عقیده را قبول کرده‌اند. غلات شیعه از ترس تعقیب هادئا خویش را سنی یا (در زمان صفویه) شیعه میانعو معرفی می‌کردند. گاه نیز صورت ظاهر جرگه‌های اخوت صوفیان همچون پرده استاری مورد استفاده ایشان قرار می‌گرفته و خود

را به آن محافل متب می نمودند. در اینجا خط به شرح بعضی از «غلات» - یعنی آنهایی که در ایران وجود داشته اند - می پردازیم.

یکی از فرق «غلات» دوران متقدم، فرقه خطایه است که به نام ابوالخطاب محمد لاسی مسمی گشت است. وی به امام ششم شیعیان، امام جعفر صادق (ع) نزدیک بود. و چون ابوالخطاب برای امام مزبور مقام الوهیت قائل شد امام جعفر صادق وی را از نزد خود راند. آنگاه ابوالخطاب فرقه و پیروان را تأسیس کرد و خویشانش را مظهر خداوند خواند. به گفته او محمد (ص) صفت و شایستگی پیامبری خویش را به علی (ع) داده و [به اعتقاد او] گویا امام جعفر صادق شایستگی خود را به ابوالخطاب تفویض کرده است. وی منکر وراثت علویان در مورد امامت بوده و می گفته که امامت علی (ع) و دیگران بسبب شایستگی روحانی ایشان بوده نه وراثت تنی و پیامبران و اله مظهر الهی هستند. ابوالخطاب و پیروان وی با سنگ و کلاد علیه لشکران امیر کوفه وارد نبرد شدند، و بدیهی است که شکست و متفرق گشتند. ابوالخطاب دستگیر شد و شمع آجینش کردند و نان پس جازمایش را آتش زدند و سرش را به پندل فرستادند (۱۳۹ یا ۸۱۴۳). فرقه خطایه کماکان پس از مرگ وی وجود داشته و چیزی نگذشت که در عراق و ایران و یمن پیروان آن به بیش از ۱۰۰ هزار تن بالغ گردید. اعضای این فرقه خط پیروان منعب خویش را بر حق می دانستند و مانند خوارج، به هنگام قیام به شهادت و زنان و کودکان دیگران را بر حسانه مظلوم می کردند. این فرقه در قرنهای ششم و هفتم هجری هنوز وجود داشته.

فرقه دوزان که در ربیع اول قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از اسماعیلیه منشعب شد، خلیفه قاطبی حاکم را خطای تعالی دانست، و عقل کل و نفس کل را صورتات «حاکم» - خدا می شنود، و به تعالیم اسماعیلی خیانت کرده به صورت فرقه طبعه از نوع «غلات» دب آمد، و در واقع دین مستقل القاطبی ابداع کرد. چون فرقه دوزان هرگز نفوذ قابل ملاحظه ای در ایران نداشته و بعدها در لبنان محدود گردیدند در اینجا از آن سخن نخواهیم گفت.

درباره فرقه «نصیری» (انصاریه، علویه) که منسوب به ابن نصیر بوده و در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از شبه امامیه منشعب شده، باید همین نکته را تکرار کرد. نصیری به بعدا در شمال غربی سوریه متکثر گشتند. تعالیم نصیری عبارت است از القاطب عناصر شبه و مسیحیت و معضلات مردم زمان پیش از اسلام. به عقیده ایشان خدا احدی است مرکب از سه لایه جزئی به اسمی «منی» و «اسم» و «باب»، این تثلیث به نوبت در وجود انبیاء مجسم و متجلی گشته. آخرین تجسم با پایه گذاری اسلام مصادف شد و آن احد سه گانه لایه جزئی در وجود علی (ع) و محمد (ص) و سلمان پادسی تجسم یافت. پس بدین سبب تثلیث مزبور با ترکیب حروف «هس» معرفی می شود (که ع. م. س. حروف اول اسمی ایشان است). نصیری به تاریخ را قبول دارند. نصیری به نیز مانند دوزان که بعدا دسته «روحانی» متقدم می گردند،

بعد طبقه تقسیم می‌شوند: یکی «عامه» و دیگری برگزیدگان یا «خاصه». «خاصه» از خود کتب مقدسی دارند و مضمون آنها را تأویل می‌کنند و برای عامه مکتوب نمی‌سازند. مراسم مذهبی را امامان شبانه بر بلندیاها بدقیقه‌ای که «قبه» نامیده می‌شوند برگزار می‌کنند. قبعا علی‌الرسم بر مقابر اولیایا قه قرار دارند. درس‌نخب نصیره مأخوذ اتی (پس بهتر بگویم بقایایی) از مسیحیان دیده می‌شود: از قبیل بزرگداشت‌هایی همچون مقهر خداوند، بزرگداشت حواریون مسیح و عده‌ای از اولیاءمقوشیدان مسیحی و ایاماد (تولدمسح، عید فصیح و غیره) لیترجیا و تمبید و غیره.

در فاصله قرنهای چهاردهم و پانزدهم میلادی فرهنگ از غلات شبه به‌نام «حروفیه» در ایران معروف شد. مؤسس این فرقه فضل‌الله استرآبادی بوده (متولد در حدود سال ۷۴۱ هـ. و در سال ۷۸۸/۷۸۹ هـ تبلیغ وحی جدیدی خویش پرداخت). به‌گفته برخی منابع، از طرف تیمور پشتیبان تبعید شد و در آنجا میرانشاه پسر تیمور وی را در سال ۷۹۷ هـ بدست خود کشت. بدین‌سبب حروفیون کینه و نفرت خاصی بدودمان تیموریان و پیروزمیرانشاه داشتند و وی را «مارانشاه» می‌خواندند و معتقد بودند که دجال هم اوست. فضل‌الله استرآبادی ملقب به «حروفی» متفکری مستقل بوده و افکار تازه داشته و بیان کرده و نویسنده‌ای پرکار بوده است. از تألیفات او معروفتر از همه «چاپ‌بدان‌گیر» است که بخشی از آن به لهجه استرآبادی زبان فارسی و بخشی دیگر به‌زبان عربی نوشته شده.

نخود این فرقه به‌سرعت در سراسر ایران و آذربایجان و ترکیه عثمانی و سوره بسط یافت. شاگرد فضل‌الله به‌نام علی‌الاعلی (متوفی به‌سال ۸۲۲ هـ) در ترکیه عثمانی پایه تبلیغات حروفی را بنا نهاد. پیروان این فرقه بیشتر از یسوعیان و متولدان شهری بسوده‌اند. وصف خاص فرقه حروفی همانسا شرکت مردم پیشرو و روشنفکر در فعالیت آن بسوده‌است. نسیمی، شاعر آذربایجانی (که در سال ۸۲۰ هـ در حلب به‌سبب دزدانکی مقتول شد) و شاعران ترک زبان، تناسی (که او هم اعدام شد) و دغبی از اعضای این فرقه بودند. ظاهراً شاعر مشهور ایرانی سید قاسم ملقب به قاسم انوار (از ۷۵۷ تا ۸۳۷ هـ) که به‌زبانهای گیلکی و آذربایجانی نیز اشعاری داشته و در آغاز صوفی و شیه امامی بوده، پس حروفیون مربوط بوده است. وی شاگرد شیخ صدالدین لودیلی (متوفی به‌سال ۷۹۵ هـ) نیای دودمان صفویه بوده. قاسم‌انوار در خانقاهی که در هرات تأسیس نموده بود اصل اشتراک اموال را معمول داشت و سفره حاتم گسترد.

نویسندگان حروفی میراث ادبی بزرگی از خود باقی گذاشته‌اند و شش‌کتب ایشان اصلی

شمرده می‌شوند و از آن جمله است: «جاویدان کیر»، «محرم نامه» (دد حدود ۸۲۹) که به لهجه استرابادی نوشته شده، «عشق نامه» (دد حدود سال ۸۳۴) و «هفتاد نامه»، دو کتاب اخیر الذکر را فرشته زاده (متوفی به سال ۸۷۴) شاگرد فضل‌الله استرابادی به زبان ترکی نوشته است. بعضی از رسالات حروفیون را کلمان‌هوار شرقشناس فرانسوی متر کرده است. متون با ترجمه فرانسوی و ملاحظات و حواشی^۱ و تحقیقی که دانشمند سرشناس ترک دکتر رضا توفیق (معروف به فیلسوف رضا) به زبان فرانسه نوشته است.^۲

اصول و بنیادی معتقبات حروفیون دد «محرم نامه» و دیگر رسالات آن فرقه بیان شده است، و بنابر آن کاینات الی‌الابد موجود است. مبدأ الهی دد آدمی وحی در صورت او منعکس است و آدمی مانند خداوند آفریده شده. حرکت کاینات و تاریخ بشر دورانی ادواری دارند. و هر دوره با ظهور آدم آغاز می‌گردد و به «قیامت» پایان می‌یابد. مبدأ الهی دد آدمیان به صورت ارتقاء تدریجی و به اشکال پیامبری و اولیائی^۳ و تجسم و حلول خداوند دد آدمی و با، دد واقع، خدایی دد می‌آید. آخرین پیامبر محمد (ص) و نخستین کس از اولیای مافیه علی (ع) و آخرین نور ایشان امام حسن عسکری امام یازدهم شیعه بوده است.^۴ فضل‌الله استرابادی نخستین غفلی مجسم است. حروفیون معنی عرفانی و باطنی حروف اقبای عربی را از اسماعیلیان به‌عنوان برگرفته و نام فرقه از آن مأخوذ است. حروف مظهر باطنی و عرفانی ادوار دوران عالم است. گفته از این، اهل فرقه مزبور دد حروف اقبای علامات باطنی خطوط و اشکال صورت آدمی را می‌دیدند. حروفیون تحت تأثیر شدید صوفیگری نیز قرار داشت.

چیزی نگذشت که فعالیت فرقه حروفیون با حفظ شکل منحنی خود دد مسیر ضد ثووالی افتاد و دد همین حال رنگ خصومت شدید علیه دولت تیموریان داشت - یعنی مخالف قوی-ترین دولت ثووالی آن زمان بود. حروفیون می‌گفتند که «دجال» به صورت پسرانش تیموری ظهور کرده و هلاک شده است و باید ظهور قائم را که مهدی نیز هست به‌عین زودیا منتظر بوده. او باید حکومت عدل و برابری عمومی را بر روی زمین حکمفرما سازد و دد زمان وی تجاوز و ظلم انسانی مسمن انسان دیگر وجود نخواهد داشت. دد رساله «محرم نامه» سابق الذکر دد این باره چنین گفته شده است: «از دیرباز تا امروز آنان (حروفیون) چشم بهره قائم ائمه هستند که دد حدیث نام دیگری هم برای وی آمده و مهدیش خوانند و آنها

۱- Textes hourouffes, éditiés et traduits par Clément Huari-Layden London 1909 (GMS.) ۲- Dr. Riza Tewfiq (Faylesuf Riza) Étude sur la religion des Hourouffes.

۳- در نامه ستیان پیامبران بالاتر از اولیای مافیه حشتم ولی مرتکب حروفیون هستند که اولیای مافیه دد مقام طهرت خلوصی بالاتر از پیامبران. ۴- حروفیون امام یازدهم بعد را قبول داشتند. هـ- میراث دد سال ۸۵۶ هـ (۱۴۵۸ م.) در فروردین ماه لشکریان سلطان احمد یار بوشنه او اسیر فرایستد. فرار دد بولود گشتند. هـ- از این بیان مؤلف محطوب می‌شود حروفیون به امام یازدهم «امام یازدهم» نیز بستند. برونه نامه هـ.

می‌گویند که او صاحب سبب است و درباره‌ی وی ایسن حدیث آمده است: «ظهر فی آخر الزمان احوالادی، اسمی و خلقه خلقی، یملأ الارض هلاکاً و ملامتاً جوراً» - یعنی. در آخر الزمان یکی از فرزندان من ظهور خواهد کرد که نامش نام من و خلقش خلق من است و زمین را به‌داد می‌آید چنانکه اکنون به‌ظلم وجود آکنده است. آنان معتقدند کوی با شمشیر ظلم را که تجاوز برخی از آدمیان به حقوق برخی دیگر است برمی‌اندازد.^۱ از این مطالب پیداست که سرنگون ساختن اساس ظلم (توردا لیزم) را حروفیون به صورت قیامی مسلحانه و پیروز در تحت رهبری مهلی در مغیله متصور می‌کردند.

در کتاب فارسی قرن نهم هجری به نام «مجلد فصیح» منقول است که در مسجد جامع هرات به‌جان سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۵۱ ه. ق. حکومت کرد) سوء قصد شد و شخصی مجهول زخمی به شکم او وارد آورد (در سال ۸۳۰ یا ۸۳۱ ه. ق.). سلطان زنده ماند ولی تا آخر عمر از درد مصله نالان بود. در آن گبرو دار یکی از خطام سلطان، از شرط هيجان سوء قصدکننده را کشت و این خود تحقیق را مانع شد. معینا کلیدی در جیب سوء قصدکننده یافتند و به پاری آن خانقاهی را که وی اتالی در آن کرایه کرده بود پیدا کردند و هویت او را معلوم ساختند. وی احمدلر نام داشت و یکی از حروفیون و مرید فضل‌الله استرآبادی بود. معلوم شد که محفل مغنیی از حروفیون وجود دارد و نمایندگان برجسته متوربین محفل در آن حضویت دارند. مولانا معروف خوشنویس را به‌جس در برج قلعه اختیارالدین هرات محکوم نمودند و دیگر اعضای محفل را (که نوه فضل‌الله نیز در میان آنها بوده) اعدام کرده و اجدادشان را سوزانیدند.^۲ قاسم انوار شاهر ابرانی پیش گفته نیز مظنون واقع شد که به‌جرقه حروفیون بستگی دارد، ولی چون برای اثبات این اتهام دلیلی وجود نداشت شاهر مزبور را از خراسان تبعید کردند و وی به سمرقند رفت و همانجا درگذشت.^۳

چیزی نگفتند که حروفیون بر اثر تعقیبات و زجر و کشتار از صفحه خاک ایران ناپدید شدند، ولی در ترکیه عثمانی ریشه دواندند. گرچه در آنجا هم گاه و بیگاه مورد زجر و آزار قرار می‌گرفتند (به‌ویژه در زمان سلطان محمد دوم، ۱۴۵۱ - ۱۴۸۱/۸۸۶ ه. ق. حروفیون به استار حقیقه پرداختند و به‌پیروی از اصل تپه همه جا خویش را گاه به‌صورت شیعه و گاه سنی و گاه صوفی معرفی می‌کردند. ایشان در ترکیه موفق شدند در میان سران فرقه درویشان بکثاتی

۱- رجوع شود به: متون حروفیون متن می‌۳۳، ترجمه فرانسه می ۳۳، ۲- از طرکاک، ستیان سوزانن آدسی با اجازه او (و بنا بر این محروم ساختن او از تعلیم به رسم سلطان) بزرگترین توحین شمرده می‌شد. می‌زی که به‌این منظور آتش می‌کرده، منظر آتش جهنم بوده که چشم پیراه دوح مرغان بوده است.
۳- ا. گد بران در شماره مخصوصی مجله Museum چاپ Cambridge University press در سال ۱۹۱۵ ترجمه کامل این قلعه از مجلد فصیح را نقل کرده است. رجوع شود نیز به ۱۹ خواه میر، معلوم باشد ۲۳ چاپ پیشی، سال ۱۲۷۳ ه. ق. می ۱۲۷-۱۲۸.

نمودند. این فرقه بهروایتی در آغاز قرن هشتم هجری، توسط خواجه بکاش که تاحدی وجودی افسانهای است تأسیس گشته بود. ددایش بکاشیه در سراسر ترکیه و شهر قسطنطنیه نفوذ فراوان داشتند، زیرا با صفت معتقد لشکری بنی جریها مربوط بودند. فرقه بکاشیه رسماً سنی و صوفی بوده ولی میان اعضای برگزیده و خواص آن، اصول مخفی صوفیگری از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شده و اصول مزبور جز تعالیم - اندکی دیگرگون شده - حروفیون چیز دیگری نبوده^۱.

ظاهراً پیدایش یکی دیگر از فرق غلات شیعه (بهضیفة و. ف. مینورسکی) که در ایران و سرزمینهای حسابه آن و میان آذربایجانیان و ترکمن و کردان و فارسی زبانان رواج و افریافت مربوط به قرن نهم هجری بوده است. اهل این فرقه خودپشتن را «لعل حق» می‌نامیدند. ولی ایرانیان شیعه آنان را «علی‌اللهی» می‌خواندند. فرقه مزبور به چندین فرقه فرعی تقسیم می‌شود که در هر محل به نامی مسمی شده است: در ترکیه به نام «قرلباش» (به خاطر شرکت آن در نهضت قرلباش در قرنهای نهم و دهم هجری)^۲ و در آذربایجان به نام قسه قویونلو (به نام اتحادیه قبايل ترکمن که ظاهراً فرقه مزبور در میان ایشان به وجود آمد) و گوردلر (ترکسی - بنی «دیندگان»)، و در ناحیه رضاییه به نام «ابدال بنی»، و در قزوین به نام «کاکاوند» و دماوندیان به نام «خوجوند» و غیره.

عده‌ای از محققان روسی و شوروی نیز معتقدات و تشریفات مذهبی فرقه مزبور را مورد مطالعه قرار داده‌اند^۳. فرقه علی‌اللهی تاکنون نیز در سراسر ایران بسط دارد، گرچه اعضای آن ضمیمه خویش را پنهان می‌دارند و رسماً جزو شیعیان امامیه شمرده می‌شوند. افراد فرقه علی‌اللهی با لعل حق بیشتر از دوسانیان و صحرائشیان (ایلات) و در شهرها پشعوران و سوداگران خرده‌پا هستند. این فرقه از لحاظ منشأ، ارتدادی بوده که از محیط خلق دینش گسسته و در طی قرنهای نهم و دهم هجری ضلالت قرلباشان شیعه را علیه دولت‌های سنی - آق قویونلو و امپراطوری عثمانی - یاری می‌کرده است. در سراسر قرن شانزدهم و آغاز قرن هفدهم میلادی، ترکمن آسیای صغیر که از غلات شیعه بوده‌اند علیه امپراطوری اخیر الذکر (عثمانی) دائماً علم حصبان برمی - افراشته. اکنون این غلات به فرقه مسالمت‌گرای تبدیل یافته‌اند و مرکز حمله ایشان کرمانشاه است، ولی عده اعضای فرقه در تهران و دیگر شهرها و نقاط دوتایی نشین ایران و آذربایجان

۱ - برای شرح مختصر مربوط به حروفیه رجوع خود به ۱۹.

۲ - E. G. Browne. "A Literary History of Persia" T. III ۳۶۵-۳۷۵، ۳۳۹-۳۵۲.

۳ - E. J. Gibb. "A History of Ottoman poetry" T. I. London 1901 ۳۳۶-۳۸۸.

رجوع خود به تألیف یاد شده رضا توفیق نیز. ۲ - به اصل هشتم رجوع شود. ۳ - و. آ. لوکوسکی «فرقه اهل حل در ایران»، و. ف. مینورسکی «مطالعه‌ای برای مطالعه فرقه‌ای اهل حله» یا «علی‌اللهی» (همچنین در دیگر تألیفات همین مؤلف)، و. آ. گاردولوسکی، «فرقه قویونلو».

و کردستان نیز اندک نیست.

برخی از مؤلفان اروپای غربی فرقه علی‌الهی و نصیری را یکی دانسته‌اند. ولی پس از تحقیقاتی که پژوهندگان دوسی بعمل آوردند باید این نظر را سرود شد. آنچه اهل حق و «نصیری» را متحد می‌سازد همانا خدا دانستن علی (ع) است که ویژگی مشترک هم‌فرق غلات شیعه است. ولی این دو فرقه (اهل حق و نصیری) در کائنات‌شناسی و اصول عقاید و تشریفات مذهبی به‌یچ وجه یکسان نیستند.

ظاهر اهل حق برخی از تعالیم اسماعیلیه را حفظ کرده‌اند: عالم و آدمی نتیجه پنج صلور (یا قبضان) متواتر باری تعالی است. خداوند کائنات را با وجود خود انبثه. خداوند با علی (ع) که از ازل وجود داشته پیوستگی ناگسستی دارد. علی (ع) به‌طور لایتنطخ سه‌تھا در آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) تجسم یافته (و بیشتر فرقی که از نوع غلات بودند چنین فکر می‌کردند)، بلکه در وجود همه انبیا و زان‌پس در انه و اولیام‌افه حلول کرده است. ضمناً شاه اسماعیل مؤسس دولت صفوی را تجسم «علی‌الفه» می‌شمارند (و در زمان حیات او هم می‌شمردند). شخصی به‌نام شاه محمد (محمد) - که مروی است و در فاصله قرن یازدهم و دوازدهم هجری می‌زیست - آخرین تجسم «علی‌الفه» بوده. «علی‌الفه» باری دیگر در وجود امام دوازدهم - مهدی - که باز خواهد آمد، حلول خواهد نمود.

و. آ. گاردلوسکی تعالیم این فرقه را چنین وصف می‌کند: «مطلب اصلی تعالیم اهل فرقه عبارت است از شناخت لایتنطخ الوهیت علی و آمد و شد علی بر زمین... علی نه تنها شخصاً خداست، بلکه به‌طور کلی مبدأ الهی است که همه جا هست و همه چیز را به‌خوبیستن انبثه می‌کند. فقط در میان عامه خلق افکار انتزاعی فلسفی به‌شکل الوهیت علی مجسم می‌گردد»^۱.

طبق تعالیم «اهل حق» دو مبدأ در وجود آدمی در حال مبارزه هستند، یکی «عقل» و دیگر «نفس» (بمعنی «شوره» و «احساس» - که یکی از معانی آن است) حیات بعد از مرگ وجود ندارد و بهشت و دوزخ ایسای است به معرفت و علم (بمعنی دینی آن) و جهل. آدمی را پس از مرگ تاسخ در انتظار است. موازین اخلاقی همانا پیروزی مبدأ عقلی است بر نفس و همچنین رحم و همدردی به آدیباں. همه اهل حق تعدد زوجات را رد می‌کنند و با يك زن می‌سازند و طلاق را جایز نمی‌دانند. زنان با صورت گشاده در رقصهای - که ظاهراً جنبه تشریفات مذهبی دارد - شرکت می‌کنند.

در رأس این فرقه فرعی «پیران» که مقامشان مورد وثقی است قرار دارند و «خادمان» دینی در برگزاری تشریفات مذهبی ایشان را باری می‌کنند. بزرگداشت و پرستش یشعلای مقسوس و

مرائد اولیاً باقی‌مانده در میان اهل این فرقه رواج دارد. در مجالس مخفی که عادتاً شبانه برگزار می‌شده «تربانی» بعمل می‌آمد سفرهٔ عام بر حسب تشریفات مخفی گسترده می‌شد و شیرینی و دوغ و گاه پنیر و برنج و گوشت ذبیحهٔ گاو نر و گوسفند و یا خروس صرف می‌گشت. شاید این سفرهٔ تشریفاتی از «آگاهی» (و شب محبت) که بعدها لیترجیا از آن به‌وجود آمد (دوران متقدم مسیحیت اخفشه بوده، منتهی نصیباً بلکه به‌واسطهٔ سفرهٔ تشریفاتی اخوتی که فرم‌هایان می‌گسترده) به‌عقلهٔ اهل این فرقه، این سفرهٔ عام ذات مبدأ الهی را به‌شکرت‌کنندگان منتقل می‌کند. گاه پیش از گستردهٔ سفرهٔ عام سماع می‌کردند که «ذکر جلی» درویشان در ترقص و سماع خطبوت‌های^۱ دوسه را به‌مناطر می‌آورد. اینجا هم این ترقص و سماع و حال و شور با فریادهای «علی» و «حق» و حرکات تشنج‌آمیز در خودآزایی (انگرسوزان در دهان نهادن و غیره) به‌آهنگ آلات موسیقی ذمی توأم بوده است.^۲

اهل این فرقه کتب مقدسی دارند که پنهان می‌کنند و از آن میان کتاب اصلی «سرانجام» نام دارد که ظاهراً در ناحیهٔ کرمانشاه نوشته شده. میان اهل فرقه گونه‌ای از منظومه‌های مدحیه به‌اختیار «افضل‌علی» و برخی از «تجسم‌های وی» شایع است. اعضای این فرقه تاریخ خویش را خیلی قدیم‌تر از آنچه در منابع و متون آمده می‌دانند. و می‌گویند که شاعر نامی خلق بابا-طاهر عربان (در فاصلهٔ قرن چهارم و پنجم هجری) به‌فرقهٔ ایشان منتسب بوده است.

۱- فرقه‌ای مسیحی که در اواسط قرن هفدهم در دوسه به‌وجود آمد و جنبهٔ مہشیک داشت و منصفه به‌نامیده
 حیات ابدی مسیح بود. در اواخر قرن هفدهم به‌منوان فرقه‌ای مستقل از مہشیک
 ۲- برای آشنایی با سماع اهل حقه‌گدشته از تألیفات پیش‌گفته رجوع شود به: بو. در ماره «سماع فرقهٔ اهل حق» ص ۲۴۸-۲۵۲.



عرفان در اسلام (تصوف و درویشی)

از کلمه عرفان («مبینک» یا «میتبیزم» از کلمه یونانی *Μυστικός* که به معنی «مرموز، پنهانی، مخفی» است و به فارسی «عرفان» ترجمه شده) عادتاً جهان بینی دینی خاصی مفهوم می گردد که امکان ارتباط مستقیم و شخصی و نزدیک (و حتی پیوستن) و وصل آدمی را با خداوند از طریق آنچه اصطلاحاً «شهود» و «تجربه باطن» و «حاله» نامیده می شود، جایز و ممکن الحصول می شمارد. جریانات عرفانی و فلسفه های ایدآلینی که از عرفان متأثر شده اند و در تحت قافله ادیان مختلفه، به ویژه در عهد رنسانس، پدید آمدند، از این گونه اند:

— فلسفه نوافلاطونی، در دین القاطبی «یونانی-دومی» (از قرن سوم میلادی)

— در عالم مسیحیت شرقی از قرن چهارم تا هفتم میلادی. بزم سیرین، اسحق سیرین، یوآن لئوپنیک و غیره.

— مجمع دیونیس کلاب در قرن چهاردهم (که فلسفه نوافلاطونی را دستکاری کرده با روح مسیحیت سازش داد) با ایسی خاستها.

— در دوسیه قرنهای پانزدهم و شانزدهم میلادی. نیل سورسکی و پیرون او که به اصطلاح «پی طمان» نامیده می شدند.

— در عالم مسیحیت غربی در قرن نهم میلادی. — یوآن اسکوت اریگنس، در قرنهای سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم قرائتیس داسیز، رابموند لولی، مبستر اکهارت، ریسبروک اهوچه، تائولر، سوزو، توماس کیسی، و غیره.

— در میان یهودیان قرون وسطی. کابالینتها که پیروانی میان مسیحیان نیز داشتند.

— در کیش هندو از قرن نهم به بعد. — شان کساراجادبا و فلسفه «ودانتا» یا «آدواتا»

(توحید) که وی پدید آورده بوده.

به‌رغم اختلافی که در معتقدات دینی وجود دارد، جریانات عرفانی که در چارچوب‌هایان مزبور پدید آمده‌اند بسیار مشابه به‌نظر می‌رسند. توجه این مشابهت‌گستر مربوط به‌مأخوژات فرق و جریانات مزبور است از یک‌دگر، ویشتر به‌طور مشترک تکامل دانلی معتقدات مذهبی در شرایط و محیط جوامع ثرذالی بستگی دارد. عرفا غالباً چندین ابعینی برای شکل ظاهسر دین (اسلام و یا مسیحیت و غیره) و تشریحات آن قائل نبودند و بدین سبب گاه مورد بدگمانی و حتی دشمنی روحانیان رسمی دین قرار می‌گرفتند. جریانات عرفانی تقریباً همیشه با زهد و فکر «دست‌شستن از دنیا» (به‌بعد رجوع شود) مربوط و توأم بوده‌اند.

عرفان در اسلام یش از مسیحیت اعبیت و انتشار یافت. در سرزمینهای اسلامی نهفت عرفانی به‌نام و عنوان کلی صوفیگری معروف است. به‌عقیده یشتر اسلام شناسان کلمه صوفیگری (هری = تصوف) از لغت «صوف» که بمعنی «پشم» است (با لباس خشن پشمی) می‌آید. (هری دباب ۵، از «صوف» - «تصوف» ساخته شده بمعنی «لباس پشمینه یا صوف در بر کردن» که اصطلاحاً «صوفی شدن» و صوفیگری است) استعمال کلمه «طریقه» (هری، بمعنی لغوی «راه» و اصطلاحاً «راه عرفانه» و «سلوب و اساس عرفان»، کلمه هری - فارسی «طریقه» از دیشعربی «طرق» که یکی از معانی آن «رفتن و بهره‌ا افتادن» است) به‌جای «تصوف» نیز رایج است. اصطلاحات «طریقه» و «طریقه» بمعنی آماده کردن فرد برای پیوند راه صوفیگری، و همچنین مکاتب مختلف صوفیگری که با یک‌دگر قرابت دارند، و جریگهای اخوت دویشان که به‌آنها مربوط هستند، نیز هست.

تألیفات تحقیقی به زبانهای اروپای غربی در باره تصوف بسیار وسیع است. در ظرف دهه‌های اخیر تألیفات علمی به‌زبانهای شرقی نیز پدید آمده. تحقیقاتی که روسها قبل از انقلاب در تصوف به‌عمل آوردند عبارت است از آثار معنود و آ. ژوکوسکی و آ. ا. کسربسکی و آ. ا. اشیدت. در واقع تألیفات خاصی در تجزیه و تحلیل معتقدات و دیشعهای اجتماعی و تاریخ جریبانهای مختلف صوفیه فعلا وجود ندارد، مگر کتابی که شادروان ا. ا. برتس^۱ در این باره نوشته و همچنین آثار معنودی که به‌طور ضمنی رابطه جریانات گوناگون تصوف را با نهضت‌های خلق در کشورهای مشرق زمین مورد بازدید قرار داده‌اند.

محققان غربی (ویژوهندگان روسی یش از انقلاب) نسبت به تاریخ تصوف علاقه عظیمی^۲ ابراز داشته و می‌دانند، ولی این علاقه به‌طالعه معتقدات و اصطلاحات صوفیه و تاریخ فسلان یا بهمان شائعه آن، و یش از همه بررسی مسائل مربوط به‌منشأ و دیشعهای انکار صوفیه محدود

۱- رجوع شود به: ا. برتس «تصوف و تألیفات مربوط به صوفیگری» مسکو ۱۹۵۵. ۲- تاحدی این علاقه برابر بازگشت دینی و گرایش به سوی ایدئالیزم و عرفان در فقرای ۷۰ای جوامع سرمایه داری غرب در طی ۲۵-۳۰ سال اخیر ظهور کرده است.

می‌شود. ضمناً غریبان موضوع منشأ و تالیف را بدون در نظر گرفتن وابسته آن با تضادها و نهضت‌های اجتماعی کشورهای شرقی مورد مطالعه قرار دادند.^۱

باری به‌دفعه‌ای که در مغرب زمین به‌این موضوع ابراز می‌شود، عجالتاً تحقیقات به‌مسائل جزئی و خصوصی تاریخ نصوف محدود شده‌است. تاریخ تصوف در چهار قرن نخست هجری بالنسبه بهتر و عمیق‌تر مورد بررسی قرار گرفته. تاکنون يك تألیف علمی در تاریخ تصوف که استاج کلی در آن به‌عمل آمده باشد وجود ندارد. سبب این فقدان بیچ در پیچی فوق‌العاده موضوع است، مثلاً تاکنون منابع و متون بسیاری که در عرفان - نه تنها به‌عربی و فارسی و ترکی بلکه در السنه یونانی و سربانی و لیبلی و عبری و سانکریت و اردو و غیره وجود دارد کما هو حثه و به‌طور کامل مورد مطالعه قرار نگرفته و حال آنکه مطالعه نصوف بدون بررسی مباحثات فرهنگی و عقیدتی اسلام با دیگر ادیان و فلسفه‌های غربی است، دیگر اینکه تاکنون شاخه‌های متعدد تصوف مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی نشده است. دیگر اینکه برخی از محققان که پیرو فلان و یا بهمان قسده ابدآیسی بودند، در ضمن پژوهش‌های خویش از خود مطالبی آوردند و کوشیدند در معتقدات صوفیان کسر آنچه را که تصوف واقعاً واجد است مشاهده کنند و بیشتر آنچه را که خود می‌خواستند در آن بینند.

آرثر آدری شرقشناس انگلیسی ضمن تذکر این نکته که تاریخ علمی تصوف تاکنون نوشته نشده و *Der Wahre Meisters* (استاد حقیقی) محقق واقعی تصوف هنوز به‌دنیا نیامده، عقیده دارد که در مرحله کنونی پژوهش علمی موضوع، محال است چنین تأییدی به‌وجود آید و تحریر آن وظیفه محققان آینده خواهد بود.^۲

بدیهی است که در این فصل مختصر نمی‌توان شرح جزئیات معتقدات صوفیان و تاریخ طرائق تصوف را - حتی به‌وجه ايجاز نیز - بیان کرد. می‌کوشیم تا فقط ضروری‌ترین اطلاعات را درباره صوفیگری و نقش آن در تاریخ ایران در اینجا نقل کنیم.

اکثر محققان غربی (در قرن نوزدهم میلادی، و تا حدی در روزگار ما) و دومی پیش از انقلاب، متضاد به‌آند که تصوف را پدیده‌ای بیگانه از اسلام و نتیجه واخذ و استرقاض و در سویی از انبکاز دیگران به‌شمارند و ظهور آن را بر اثر نفوذ تعالیم دینی و فلسفی غیر اسلامی بدانند. ف. آ. تولوکه یکی از نخستین محققان غربی - که درباره تصوف تحقیق کرده‌اند - بوده است و نخست صوفیگری را «میراث مجوسانه» (زدشتیان) می‌شمرده، به‌علا این فرض بی‌دلیل خویش حلول کرده و به‌این عقیده شده که ریشه‌های تصوف را باید در صدد اسلام و حتی

۱- یکی از مستندات مورد عبادت است از: F. Babiojer. - Scheich Badr ed-din...
۲- A. J. Arberry. "An Introduction to the history of sufiism"

در شخص محمد(ص) جست. محققان بعدی نظریه‌های دیگری دربارهٔ پیدایش صوفیگری ایران داشتند. آ. مرکس، ادوارد براون، د. ب. ماکدونالد، م. آسین پالاسیوس، آ. بیزینت، ف. س. مارچ، مارگارت اسبیت و دیگران منشأ تصوف را از زهد و عرفان‌سبب شرقی و فلسفه نوافلاطونی - که توسط راهبان سوری دستکاری شده و با مسیحیت‌سازگار گشته - دانستند. آسین پالاسیوس بویژه نفوذ مسیحیت را باالصراحه ذکر کرده و غالباً در این طریق، راه مبالغه می‌رود و مضامین ساده و مشابهی را که در تألیفات صوفیان وجود دارد دلیل آورده می‌گوید که متصوفه آن را از پیروان مسیح به‌وایم گرفته‌اند.^۱

ر. دوزی سرچشمه‌های تصوف را در نفوذ ایران (زرتشتیگری و مانویت) و واکش آریائی (= ایرانی) علیه هریت و اسلام که دین اعراب سامی بوده می‌داند. در این مورد انعکاس ضعیفی از نظریهٔ زرتشتی را در تاریخ لاهان می‌بینیم. کارا - د - و نیز به‌چنین راه حلی تمایل دارد. وی معتقد است که بنای «فلسفه اشراق» صوفیان همانا فلسفه نوافلاطونی است که از دست «عردنستان ایرانی» گفشت و دستکاری شده است، یعنی زرتشتیان و با به‌طن اقوی مانویان به این عمل دست‌باز پیدانند.

بعضی از محققان (ریخارد هارتمان و ماکس هورتن و دیگران)^۲ تصوف را از منابع هند و (کیش هندوانه فلسفه ودانتا یا بودایی) مأخوذ می‌شمارند. به‌عقیدهٔ ر. هارتمان زمینه‌ای که محل تلاقی زرتشتیگری و کیش بودا و اسلام بوده همانا آسیای میانه است و از آسیای میانه نفوذ عرفان هندوان و زهد علی ایشان به واسطهٔ ایرانیان در اسلام رخته کرده. و. آ. گاردلوسکی دانشمند روسی نیز از این نظر پشتیبانی می‌کرده. ولی این نیز صرفاً فرضی و اندیشه‌ای بوده که هرگز به‌وسیلهٔ واقعیت و مدارک ثابت نگشته. اینجا هم باری دیگر همان تأثیر نظریهٔ زرتشتی مشاهده می‌شود، به‌این معنی که تصوف و واکش آریایی (هند و ایرانی) است علیه هریت. ماکس هورتن نفوذ کیش بودا و شکل‌مضمودانتا را در تصوف می‌بیند. به‌این طریق سه نظر دربارهٔ پیدایش تصوف پدید آمده که می‌توان نظرس و منشأ مسیحی (با مسیحی - نوافلاطونی) و منشأ ایرانی و منشأ هندی نامید. آ. فون کرمر نظریهٔ پیچ در پیچ‌تری دربارهٔ پیدایش و سیر تکاملی تصوف، که گویا از دو منبع سرچشمه گرفته، پیشنهاد کرد. فون کرمر چنین می‌گوید: به‌منظر می‌رسد که تصوف دو عنصر متفاوت را به‌منصود جلب کرده: یکی مضمتمتر که همانا عنصر زهد مسیحی است که هم از آغاز اسلام تأثیر شدیدی در

۱- اینکه مؤلف مزبور تا چه حد دربارهٔ نفوذ مسیحیت غلو و مبالغه می‌کند از عنوان کتاب از «پنی اسلام مسیحی شده» (El Islam cristianizado 1931) به‌راستی مؤلف در این کتاب حتی تألم صرفاً و دعوت وجودی این‌البری (قرن هفتم هجری) را مستنبطاً از منابع مسیحی مأخوذ می‌شمارد. ۲- به‌نهرت کتابخانه‌ای درجوع شود.

آن داشته و دیگر در دوران متأخر که همانا عنصر مشاهده بودایی است که بر اثر نفوذ دایم افزایش ایرانیان در اسلام به تصوف راه یافته، ای، گولدتسیر نظر کرمر را با جزئی تغییر می‌پذیرد و پیشنهاد می‌کند برای تصوف دو عنصر را قائل شویم: یکی «زهد» و دیگر عرفان به معنی انحصار یا تصوف. به گفته گولدتسیر زهد صرف به اسلام نزدیکتر و سرچشمه آن نفوذ رهبانیت مسیحیان شرقی بوده و حال آنکه عرفان تصوف بر فلسفه عقلی و استعجابی مبتنی است - بنی در دوران متقدم خویش بر فلسفه نوافلاطونی و زان پس بر فلسفه بودایی متکی بوده.

نظریه جدید مربوط به پیدایش تصوف راه، در نیمه اول قرن بیستم، رنهولد نیکلسون و لونی ماسینیون پدید آوردند. تألیفات ایشان بیش از آثار اسلام‌شناسان پیشین بر تحقیقات وسیع و دقیقا منابع و متون مبتنی است. محققان پادشاه تصوف را لایه‌ای که از خارج آورده و به اسلام پیوند زده باشند ندانسته، بلکه برعکس پدیده‌ای اصیل می‌شمارند که در زمینه اسلام پدید آمده. این نظریه را باید اسلامی نامید. ر. نیکلسون معتقد است که عرفان تصوف دنباله سیر تکاملی طبیعی گرایشهای زاهدانه‌ای بود که در قرن اول هجری در اسلام وجود داشته. نیکلسون منکر اینکه زهد مسیحیت نیز انطلا اثری داشته نیست. ولی معتقد است که زهد صوفیه بطور کلی به همین عرفانی که از آن برخاسته، پدیده‌ای است اسلامی، و فلسفه عقلی و استعجابی تصوف نتیجه نفوذ فلسفه نوافلاطونی است که در تحت نفوذ مسیحیت دیگرگونی یافته بوده، و انکار وحدت وجودی متعصبه افراطی بر اثر نفوذ هندوان - نفوذی که به واسطه ابراهیان اصال شده بوده - پدید آمده و تکامل یافته.

نظریه اسلامی پیدایش تصوف به نحو پیگیر تری توسط ل. ماسینیون در بسیاری از تألیفات وی شرح و بسط یافته است. ماسینیون نظر کسانی را که پیدایش صوفیگری را یگانه از اسلام می‌دانند به وجه معقول و مقنی انتقاد کرده است. بطوریکه ماسینیون می‌گوید، قط ذکر اینکه مثلا ممکن است در آسیای میانه و با ایران پیروان اسلام و فلسفه هندوان تلاقی کرده باشند، برای اثبات تأثیر نفوذ هندوانی در تصوف، کافی نیست. برای قبول این نظر باید به استاد معقول دلیلی ثابت کرد که واقعا مبادله انکار بین اسلام و هند، در فلان با همان دوران، صورت گرفته. ماسینیون خاطر نشان می‌کند که ضما اثبات وقوع تأثیر غیر اسلامی در تصوف قط از طریق مطالعه آثار اصیل نمایندگان دوران متقدم صوفیگری، با به عبارت دیگر با به کار بستن اسلوب تاریخی و قضاالتقریری مقنن و ميسور است.^۱

ماسینیون خاطر نشان کرده که برای تشخیص سرچشمه‌های تصوف، مطالعه لغات و اصطلاحات تألیفات صوفیه واجد اهمیت است، و اثر اساسی خویش را وقف مآخذ و منابع

لغتنامه فی و اصطلاحی صوفیان کرده است.^۱ ماسینیون منابع زیر را برای اصطلاحات صوفیان مشخص ساخته است: ۱/ لغات قرآن. و ضمناً صوفیان در مورد جاهای مبهم قرآن... پس «متشابهات» از خود تمایز جدیدی آورده‌اند. ۲۰/ لغات دانش عربی در نخستین قرنهای اسلامی. ۳/ لغات مکاتب الیهیات اسلامی. ۴/ گونه‌ای زبان آژاده با *Lingua franca* که ویژه عناصر تحصیلکرده آن زمان بوده و بیشتر از لغات آرامی - سریانی و ناحدی یونانی و پهلوی تشکیل شده بوده، و در طی شش قرن اول بعد از میلاد از طریق القاط حکمت شرقی مکنون گشته است.^۲

ماسینیون به آسانی از قرآن اشاره کرده که تعبیر آنها را با روح زهد و عرفان جایز می‌توان شمرد. وی تصوف را نتیجه سیر تکاملی ددونی اسلام می‌داند و می‌گوید که صوفیگری در خالک اهراب پدید آمده است، اگر چه افکاری چند از محیط غیر عربی (یهود و نصاری) در آن رخنه کرده باشد... ماسینیون چنین نتیجه می‌گیرد: «در واقع عرفان اسلامی - در آغاز خویش و در طی تکامل خود - پدید آمده از قرآن است، قرآنی که دانشاً می‌خواندندش و درباره آن به تفکر می‌پرداختند و در زندگی دستورانش را به کار می‌بستند. عرفان اسلامی مبتنی بر قرائت و نقل دائم متن کلام مقدس بوده و ویژگیها و جوانب خاص خویش را از آنجا مأخوذ داشته».^۳ ماسینیون منکر جزئی تأثیری از عرفان مسیحی شرقی و زان پس فلسفه نوافلاطونی در تصوف، که بطور مستقل از اسلام و در زمینه تعالیم اسلامی پدید آمده بوده، نیست ولی تأثیر مزبور را بسیار محدود می‌شمرد.

به‌طور کلی می‌توان این نکته را ثابت شده شمرد، که صوفیگری بر زمینه اسلامی و بر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام در شرایط جامعه خودالی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیر اسلامی موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها آنکه تأثیری در سیر بعدی آن داشته (از قرن سوم هجری به بعد) - به‌ویژه فلسفه نوافلاطونی. این اندیشه که تألیفات ظوطین و فرغور یوس (شاگرد ظوطین) و دیگر نمایندگان فلسفه نوافلاطونی توانسته بودند تأثیری مستقیم در صوفیان داشته باشند، مشکوک و مستبعد به نظر می‌رسد. بعضی اقوی این افکار نوافلاطونی نخست توسط القاطیون متأخر مسیحی اسکندانی - و شاید هندی شاپور نیز^۴ - و با عرفای مسیحی شرقی (دیونسیان کاذب و غیره) دستکاری شده بوده و بعد بدست متصرفان اسلامی رسیده است.

۱- L. Massignon. "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane".

۲- همانجا، ص ۲۳-۲۴. ۳- همانجا، ص ۸۲. ۴- کندی شاپور (به عربی «جندی شاپور» و به سریانی «شاپورات») - شهری در خوزستان که شاپور اول (۲۲۷-۲۳۴) بنا کرده و امیران سوری و رومی را در آنجا مسکن داده بود. این شهر مرکز تبلیغات مسیحی (مسیحی) در ایران بود. در قرن ششم در کندی شاپور معدن عالی طب سریانی تأسیس یافت.

از آنجمله صوفیان افراطی وحدت وجودی فکر صدور (Emanation)^۱ کاینات را از آفریدگار از فلسفه نوافلاطونی گرفتند.

ظاهراً مدتها بعد و پس از آنکه اسلام به هندوستان رخنه کرد، فلسفه وحدت وجودی و دانتاهای هندی در برخی از شاخه‌های تصوف افراطی اثر گذاشت. اما راجع به فرضیه دیگر - یعنی امکان تأثیر بوداییگری در تصوف (اهم از اینکه این تأثیر در هر يك از ادوار تکامل تصوف صورت گرفته باشد) - قبول آن مورد تردید است. فکر اصلی تصوف یکتایی خداوند است (حال بهر صورت شده باشد، به صورت توحید دینی یا توحید وحدت وجودی) و امکان رابطه شخص آدمی با آفریدگار. اما بوداییگری از فکر خطای یکتا و بویژه خصلت یکتای آفریننده بیگانه است. بوداییگری همیشه از فکر خلقت عالم توسط آفریدگار و فکر صدور عالم از باری تعالی بیگانه بوده - و چه فلسفه کثرت مبدئاً (پلورالیزم) که بوداییگری در آغاز بر آن قرار داشته، و چه صورت علمبانة کیش مزبور بودا و بودهای فراوان زن و مرد آن، با این افکار سروکار نداشته. بوداییگری با در جهت نفی امکان معرفت کاینات و آگностیسم یافت و با در مسیر آتیزم و بی‌دینی (مکتب هی‌نا‌بانا) و با تعدد خدايان و پولی تیزم قرار گرفت و به کیش و پرستش تان تریز می هندوستان^۲ و کیشهای عامیانه کشورهای خاور دور (مکتب ماها‌بانا) گرایش پیدا کرد، ولی به هیچ وجه و در هیچ زمان در جهت توحید و با وحدت وجود سیر نکرد. گذشته از این، فرضیه نفوذ بوداییگری در تصوف - گرچه عده کثیری هواخواه داشته، ولی هرگز با مدارك مثبت و دلایل واقعی ثابت نگشته.

اگر بخواهیم از تأثیر زهد و عرفان مسیحیت در سیر تکاملی تصوف سخن بگیریم، دلایلی در دست است که از تأثیر متقابل (متأخر) تصوف در عرفای مسیحی - بویژه بعد از غزالی و ابن‌العربی - گفتگو بهمان آید و بسند اشاره کنیم. واپسین تأثیر متقابل را م. آسین پالاسیوس ثابت کرده.

نظر خود صوفیان درباره تصوف بهمانسانه آمیخته است. مؤلفان صوفی نه تنها محمد (ص) و علی (ع) را صوفی می‌دانند، بلکه پیامبران پیش از اسلام از قبیل ابراهیم و موسی و عیسی و نیز در شمار صوفیان می‌شمارند. غزالی عیسی را يك شیخ تمام عیاد و کامل صوفی و نمونه‌ای شایسته تقلید می‌داند. بویژه خضر پیامبر را - که غالباً با الیاس نبی (خضر - الیاس) یکی اش می‌دانند - صوفی می‌شمرند و بزرگداشت خضر در میان صوفیان دواج فراوان دارد. اکنون از همانان گذشته به تأویخ می‌پردازیم. از لحاظ تاریخ اگر بگوئیم که تصوف به

۱- در عهد خود به واسطه فصل‌هم این کتاب - ۲- لان‌میرز می‌نویسد: دینی و فلسفی عنوان باستانی که در آغاز با پرستش علمبانان و معرفات ساحری و آیین‌های سحرآمیزی و بهای صل‌برام بوده است. - ۳-

نزدیک از لحاظ قدمت به پایه اسلام می‌رسد گراف نگفتیم. روحیه زاهدی ظاهراً نه تنها در برخی از صحابه (ابوهریره) وجود داشته، بلکه در متن قرآن نیز دیده می‌شود. بهر تقدیر از پایان قرن اول هجری از تصوف همچون جریان ویزای در دین اسلام می‌توان سخن گفت. حسن بصری (از ۵۳ تا ۱۱۰ هـ) یکی از صوفیان نامی دوران نخستین تصوف بوده. وی پسر اسیری مسیحی بوده که عربان به‌دین آورده بودند. او در آن شهر اسلام آورد. حسن بصری به‌گردآوری احادیث مشهور بود و جسورانه خطای اموی، یزید و عبدالملک و حجاج مهیب را ذم می‌کرد. حسن به‌ویژه ویش از همه به‌زهد بسیار خود شهرت پیدا کرده، مخطی از بیرون را در بصره گرفتار خود پیش جمع کرده بود. روایت است که او همیشه حدیثی از ابوهریره به‌شرح زیر نقل می‌کرده: «اگر آنچه که من (محمد ص) می‌دانم می‌داشتید خنده را از یاد می‌بردید و بسیار می‌گریستید». این روحیه‌بدینی و انکار همه چیز دنیایی در قرن دوم هجری، میان مسلمانان سخت رواج یافت. به‌طوری‌که ای. گولدنسپهر ثابت کرده^۱، زهد و انکار آنچه دنیوی است و با به‌قول اعراب «الفرار من الدنیا» و در عین حال محکوم کردن ثروت و زندگی تجلی و اعمال و حیات می‌مفسران خلافت، محتوی اصلی تصوف در دوران نخستین آن بوده. در مورد محکومیت ثروت و تجمل طبقه حاکمه از طرف صوفیان روحیه اعتراض آمیز لایمهای پایین جامعه منعکس شده بوده ولی این اعتراض کاری نبوده است.

براین پایه کیش فقرپرستی همچون کمال مطلوبی که «نجات روح» را تأمین کند پدید آمد. حتی یکی از ویژگیهای صوفیان زهدپیشه دوران نخستین تصوف، همانا تبلیغ اصل دوستی از دنیایی‌شدن و قبول انتقادی فقر بوده. و بدین مناسبت اصل «توکل» (عربی، به‌معنی «ایستواری»، از «وکل» به‌معنی «به‌کسی» امید داشتن) پدید آمد. اصل «توکل» عبارت از آن است که شخص کاملاً به‌تلاش و امید داشته باشد و در اندیشه «رزق» مضمون نیابد. فاضله زهاد سائل (که بعدها، فقرا و یا «دوستان» نامیده شدند) این بود که قط برای رزق يك روز سؤال کنند، زیرا که پس‌انداز پول، با آذوقه نفی اصل «توکل» همراه می‌شود. ای. گولدنسپهر می‌گوید «این نکته شایان توجه بسیار است که در سخنان زاهدانه (صوفیان) غالباً کلمات انجیل در باره «فرغان هوا» که نه می‌کنند و نمی‌دوند و نه در ابارها ذخیره می‌کنند و پند آسمانی ایشان را می‌پروانند، تقریباً کلمه به‌کلمه منقول است، و بهترین مقام را در این اصل توکل اشغال می‌کند^۲. صوفی باید زندگی خویش را با پاک‌ان خود و یا سؤال و پرسوزن تأمین کند.

۱- ای. گولدنسپهر در دور در پایه اسلام ص ۱۳۶ و ۲- ای. ایمل من، باب ۶، ۳۵-۳۴، ایمل لونا، باب ۱۱۲، ۳۵-۳۴. ۳- ای. گولدنسپهر در دور در پایه اسلام ص ۱۳۶-۱۳۷ رجوع شود به ۱۶

۴- ای. گولدنسپهر در دور در پایه اسلام ص ۱۳۶-۱۳۷ رجوع شود به ۱۶

D. B. Macdonald, "Development of Muslim theology" ۱۶-۱۸

رسم زهاد در پوشیدن جامهٔ «صوف» که در آغاز پوشاک مستملان و توبه‌کاران بوده - از زمان خلیفه عبدالملک مرعی می‌گشت.^۱ و از اینجا اصطلاح «صوفیه» برای طریقت زهد در اسلام و کلمهٔ «صوفی» (یعنی کسی که جامهٔ پشمین عشن بر تن دارد) برای شخص زاهد پدید آمد. ولی این کلمات بعدها اصطلاح و علم شدند، والا بیشتر اعراب برای ابن‌مغایم همان کلمهٔ «زاهده» را به‌کار می‌بردند. بهرغم عقیدهٔ طرفداران نظر و واکنش آریایی علیه اسلام، تصوف در محیط عربی تکوین یافته - (گرچه نه در عربستان اصلی بلکه در سوره و عراق و مصر).

سیر تکاملی زهد بهرمان منتهی شد، یعنی گرایش و کوشش برای رابطهٔ فردی و شخصی با خداوند و عشق بدو. شاید اینکه اندیشهٔ عشق به‌خداوند با نیروی عجبی در میان‌زنان تجلی کرد تصادف صرف نباشد. رایحهٔ هدویه (متوفی بهسال ۱۳۵ هـ) که در رأس محلی از زنان زاهدهٔ مسلمانند به‌سر قرار داشته پنداش. اشعار عاشقانه، خطاب به آفریدگار مشهور است. به‌ویژه کلمات زیر را به‌طور نسبت می‌دهند: «آتش عشق به‌خدا دل را می‌سوزاند» ولی ابن‌هیجان و حرارت در میان مردان نیز هواخواهان فراوان پیدا کرد. معهذ این نکته جالب توجه است که زهد (و مناقب آن عرفان) در اسلام طرفدارانی اهم از مرد و زن پیدا کرد. گذشته از راهبانی - الذکر، که صوفیان بسیار بزرگش می‌دانند، می‌توان عایشه دختر امام جعفر صادق (امام ششم شیعیان در قرن دوم هجری) و نسیه (در فاصلهٔ قرن دوم و سوم هجری) از خاندان علوی که در علم الهیات مشهور بوده و فاطمه نیشابوری (متوفی بهسال ۲۲۴ هـ) و دیگران را نام برد. بانی بهد از آن زهد و عرفان، جزء عناصر اصلی جهانینی صوفیان شمرده شدند.

اکثریت قبیان با زهد و عرفان سخت دشمنی و مخالفت می‌ورزیدند. روحیهٔ ضد زهد به‌ویژه در نخستین قرون اسلامی در میان گردانندگان دستگاه امویان رواج داشت. ای. گولدسبهر^۲ و ل. کاتانی و آ. لامس از ثروتهای کلانی که بر اثر شرکت اعراب در «جهاد به‌خاطر ایمان» پدید آمده بوده سخن گفتند. فتوحات بزرگ و کسب غنائم جنگی کلان اندیشهٔ لزوم تیرش ثروت‌اندوزی را از لحاظ اخلاقیات و به‌عنوان پاداش شرکت در «جهاد» پیش آورد. بدیهی است که فکر توجیه ثروت از نظرگاه دینی، در درجهٔ اول، از طرف بزرگان عرب که اندک‌اندک به‌قدرت تبدیل می‌یافتند، دفاع و حمایت می‌شد، ولی حتی در میان مجاهدان هادی و صفی‌زادین نیز امید به کسب ثروت از طریق تحصیل غنائم جنگی که مورد تقدیس و تصدیق قرآن نیز باشد (سورهٔ حشم) باعث شد که عمده‌ای از ایشان روحیات ضد زهد و تقویت و تأیید کند. مسلمانانی زاهد یش در پاسخ این دوش گفتند که خداوند کسانی را که به‌خاطر «جبههٔ دنیوی» در جهاد شرکت جستند نمی‌پسندد بلکه کسانی را دوست می‌دارد که به‌خاطر زندگی آن جهانی به -

۱- ای. گولدسبهر «دورس دربارهٔ اسلام» ص ۱۴۴. ۲- دربارهٔ روحیهٔ ضد زهد عصر اموی رجوع شود به ای. گولدسبهر «دورس دربارهٔ اسلام» ص ۱۳۲-۱۳۳.

جهاد دست زده باشند.

مخالفان زهد، به‌ویژه واخلبه حبشی را که به‌محمد (ص) نسبت داده شده تا بر اینکه ولادیه‌ای فی الاسلام^۱ دلیل می‌آوردند. صوفیان در پاسخ می‌گفتند که این حدیث مربوط به مدعیان سبعی است و حال آنکه صوفیان رعب نیستند. صوفیان ضمن عمل زاهدانه و سرک استفاده از «غریبه‌های این جهانی» نذر استکاف از مزاجت نمی‌کردند. صوفیان ازدواج (با این فید که به‌خاطر دفع شهرت نبوده بلکه برای تولید فرزندان باشد) و غسانواره را متافض آرمان زندگی خویش نمی‌شمردند. رسمی میان صوفیان معمول و استوار گشت که تا درخانقاه می‌زیست و با بهیر و سیاحت می‌پرداختند می‌بایست از مزاجت استکاف ورزند؟ مدتی بعد میان برخی از صوفیان عادت راجع شد که پس از تولد نخستین فرزند با شورت به زوج و موقوف سازند. روایت است که در قرن هشتم هجری شیخ بهاءالدین محمد نقشبنده مؤسس نیمی سلسله صوفیه نقشبنده، چنین کرد. وی را در سن ۱۷ سالگی داماد کردند، ولی او پس از تولد نخستین فرزندانشان بدون آنکه زن را طلاق گوید با وی همچون غولغر خویش زندگی می‌کرد. غزالی می‌گوید که بطور کلی ازدواج بر همه مسلمانان واجب است مگر کسانی که زندگی خویش را وقف خدمت خدا کرده باشند (صوفیان).

به‌رغم روحیه ضد زاهدانه‌ای که در طی قرنهای دوم و سوم در اسلام حکمفرما بود، تصرف یشرفت می‌کرد و بسط و انتشار می‌یافت. متوقف شدن قوایم و بالنتجه پند آمدن سبل خنایم جنگی و یشرفت جریان‌گرایی به‌سوی خودالیزم و نیز شدن آتش تضادهای طبقاتی تا حدی به‌یشرفت تصوف کمک کردند زیرا که صوفیان، به‌صورت غیرجدی هم که شده، ثروت و تجمل را محکوم می‌کردند و این عمل خود تا حدی انمکاسی از روحیه لایمعی پایین‌اجتماع بود. در شهرها تصوف بیشتر در میان یشعورلان، اهم از عرب و ایرانی رواج یافت. در فاصله قرنهای دوم و سوم هجری، نام دو تن از صوفیان نامی ایرانی الاصل مشهور است: یکی ابراهیم بن‌احمد بلخی (متوفی به‌سال ۱۶۰ هـ) و دیگر بشر الحافی (حافی حری، یعنی «های برهنه») که اصلاً از مردم حوالی مرو بوده (۱۵۰ تا ۲۱۲ هـ) ولی دایره عمل این هردو تن خارج از ایران بوده است، به‌این معنی که اولی در سوره و دومی در بغداد فعالیت می‌کرده. و ختماً در بلخ هردوی ایشان فقط داستانهای الهانه‌گونه‌ای به‌ما رسیده است. با این حال در طی قرنهای سوم و چهارم هجری تصوف در ایران رواج فراوان یافت و خراسان یکی از کانونهای اصلی صوفیگری بود.

از قرن سوم هجری، مرحله نوینی در سیر تکامل تصوف آغاز شد. روحیه زهد و عرفانی

۱- بنی دوآمین سلام ده‌جابت نیست. کف ولی در بسیاری از موارد غرر خوب باغافل خاطره در خانه. زهد می‌کرده.

که در مرحله نخست حکمفرما بود اندک اندک به صورت تعالیم استاجی متعلق ظاهری طریقه‌های مختلف درآمد، و به مرور زمان طرائق بسیار پیدا شد. وحدت تصوف از میان رفت، و مفهوم تصوف شامل جریانات گوناگون عرفان و باطنیت اسلامی-بهم از «سنی» و «مرتد» گشت که گاه با یکدیگر خویشی داشته و گاه هم بسیار دور بودند. و نیکسون از منابع کتی و متون موجوده تا قرن پنجم هجری ۷۸ تعریف برای مفهوم تصوف و محتوای آن را گرد آورده و این خود نشان می‌دهد که طرائق یاد شده تا چه حد از یکدیگر دور شده بودند.

طرائق تصوف هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی آنها کاملاً هو حق به‌صصل نیامده است. قطع می‌توان ملاکهای کلی چند برای چنین طبقه‌بندی ارائه داد. مثلاً در مورد بعضی از صوفیان (بشرا الحافی، و محاسنی متوفی به سال ۲۲۳ هـ) بسی شگ زده ایشان بر عرفان‌شان برتری داشته و از طریق مذهب «حقه» اسلامی هیچ گاه خارج نشدند. اما برخی دیگر در درجه اول عارف بودند ولی عارفی میان‌درو (معتقد به توحید نه وحدت وجود). اینان نیز از حدود مذهب «حقه» اسلامی پای بیرون نهادند (مثل معروف کرخی متوفی به سال ۲۰۰ هـ. و شاگرد او سری‌القطبی متوفی در حدود سال ۲۵۷ هـ. و برادر زلفه سری به نام جنید که از مردم نهانند و ابرانی بوده و در سال ۲۹۸ در بغداد درگذشته و شاگرد جنید، رویس متوفی به سال ۳۰۴ هـ. و شاگرد دیگر جنید به نام شبلی متوفی به سال ۳۳۵ هـ. و محمد اصفندی متوفی به سال ۲۶۶ هـ). همه اینان مراعات شدید شریعت اسلامی و تشریفات و منوعیتهای آن را واجب می‌دانستند. و قطع می‌کوشیدند به‌مذهب قهی اسلامی روحی بدمند و از صورت‌دین اطاعت و انقیاد محض بخواهند در آورندش و بعدین قلب و محبت به‌خدا بدیش سازند و به طوری که خود می‌گفتند: تشریفات خشک را که «با اعضای بدن انجام می‌گرفته» به‌وصلی که با قلب صورت گیرده تبدیل نمایند.

ذوالنون مصری که اصلاً قبطی یا نوبلی بوده و در مصر به دنیا آمده و در حدود سال ۵۲۶ هـ. در آنجا وفات یافته و از بسیاری جهات شخص سر موزی بوده، اندکی از ایشان بر کار است. وی با معلومات مکتب مشاعر یونانی اسکندری آشنا بوده و از علوم غریبه و کیمیا اطلاع داشته. و در همین حال روایت است که چون ذوالنون در محکمه متوکل حاضر شد وی را پیر و مذهب سنی شناختند. ذوالنون نخستین کسی شمرده می‌شود که «حال» عرفانی را تعریف کرده. در روایات صوفیان آمده که وی در تبدیل صوفیگری به تعالیم فلسفی استاجی و عرفانی سهم و اهمیت فوق‌العاده داشته. تعالیم وی فقط در تألیفات متوفان بعد از او (جامی قرن نهم هجری و دیگران) منقول است^۱. بعضی از محققان (ادوارد براون و نیکسون) ذوالنون

۱- دربارهٔ آلفانی که ذوالنون سری نسبت داده‌اند، رجوع شود به ۱۹

را عامل نفوذ فلسفه نوافلاطونی وحدت وجود در تصوف می‌دانند، ولی صحت این استاج محل تردید است.

گروه دیگری از صوفیان بدون اینکه مستقیماً شریعت اسلامی را منکر شوند، برای اجرای آن لعیت چشیدن قائل نبودند و با حتی مراعات آن را برای «عارفانه» که به عقیده ایشان امکان رابطه با مخلوقند را کسب کرده بودند، واجب نمی‌شمردند. این گروه صوفیان بر روی هم چندان اعمیتی برای ظواهر دین‌اسلام از دین اسلام با مسیحیت یا یهودیت و غیره قائل نبوده معتقد بودند که شکل ظاهر قطع برای کسانی که هنوز مراحل (طریق عرفان) را نپیموده‌اند مهم است. میان صوفیان نوافلاطون‌گرا این گروه شیخ بایزید بظامی (ابو یزید طیفورین حبشی ملقب به سلطان المارقیب) که ایرانی و از مردم بظام بوده و در همانجا در حدود سال ۲۶۲هـ. در گذشته، مقام نخستین را حایز است. افکار وی را مؤلفان صوفی متأخر (قشیری، جلالی، هجویری قرن پنجم هجری، خراسانی. آغاز قرن ششم، و فریدالدین عطار قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری و جامی، قرن نهم هجری) که پیرو او بوده‌اند شرح داده و در عالم تصوف ایران طریقه مخصوصی که به طیفوریه معروف است پدید آوردند.

ابوالعباس حسین بن منصور ملقب به حلاج (این لقب معرف حرفه نخست اوست) که از مردم فارس و نواده مردی زرتشتی و شاگرد جنید بسوده مقبولیت و محبوبیتی بسیار در میان صوفیان دارد. معتزله وی را بهارتداد متهم نمودند و ظاهر یان و امامیه لعنتش کردند و دوبار از طرف عباسیان بازداشت شد و سرانجام در سال ۳۱۰هـ. رسماً مرتش شتافتند و سیاهی بیرحمانه در حشش در بغداد مجری ساختند^۱. در سال ۳۲۲هـ. یک فرد برجسته دیگر گروه مزبور صوفیان که شلمانی نام داشت در بغداد به اتهام ارتداد اعدام شد.

از یک سو در میان صوفیان این گروه اصمال زهد صوفیانه و تشریفات آن به شکل «ذکر» (عربی، به معنی لثوی «یاد آوری» یاد بسوده از «ذکر» - یاد کردن، اصطلاحاً به معنی «دعای ویژه در بزرگداشت مخلوقند» با کلمات مشخص و معین، یکجا و به صدای بلند و یا آهسته و در دل^۲) و از دیگر سو، و بلاشک، اقتباس عناصر فلسفه نوافلاطونی (مانعوز از نوافلان متأخر که فلسفه نوافلاطونی را با روح مسیحیت دستکاری کرده بودند) مشاهده می‌گشت. صوفیان این گروه کمابیش تمایل و گرایش به طرف اصل وحدت وجود داشتند و آن را به صورت عرفانی درک می‌کردند که هنوز به صورت تعالیم مفقون و منتظم و تمام و کاملی در نیامده بوده.

۱. ادرا نیست در «امام‌الانبا» نه در زمان پس دستهای را از منقطع کرده و سرنگون به اداری آورفته و سنگسار کرده و سرانجام سرش را از تن جدا کرده و تشنه سوزانده. درباره عرقای لویه به رجوع شود.

۲. کتاب وزیای درباره حلاج.

L. Massignon. "La passion d'al-Halladj, martyre mystique de l'Islam"

۳. درباره ذکر اصمال صوفیان به این فصل رجوع شود.

در تألیفات صوفیان مرسوم است که شیخ با یزد بسطامی و نخستین تفسیرین کنند
 مهترین اندیشه تصوف یعنی «فناء» بدانند («فناء» کلمه‌ای است عربی، بمعنی «نابودی»
 «خاموشی»، «حلاوت» از «قنی» بمعنی «ناپدید شدن»، «نابود شدن» و از این کلمه است:
 «فانائت» بمعنی «جهان خاکی گذراندن») بنی رسیدن صوفی به حالت «کمال» تا همچنانکه
 مقرر بوده اراده شخصی و امیال دنیوی و صفات آدمی را در نهاد خویش بکشد و بدین طریق
 از درک عالم محسوس رها شود و به کمال عرفانی برسد و شایسته پیوستن و ارتباط با «پیکار»
 یعنی خداوند گردد. صوفیان مختلف به معنی مفهوم «فناء» را به انداء گوناگون درک کردند. و بر
 روی هم می‌توان به دو صورت اصلی فناء اشاره کرد: یکی فناء مبتنی بر توحید و دیگر مبتنی بر
 وحلت وجود. در زیر به این دو صورت و موضوع منابع و مآخذ این فکر اشاره خواهیم کرد.
 در قرنهای چهارم و پنجم هجری، خراسان به یکی از بزرگترین مراکز تصوف تبدیل شد.
 در آن سالها، از يك سو، شاگردان شیخ با یزد بسطامی سرگرم فضیلت بودند که به «حال»
 دعوت نموده «سکر عشق الهی» را تبلیغ می‌کردند و از دیگر سوشاگردان شیخ جنبه پنداری «حال»
 و «سکر» را خطری برای صوفی می‌دانستند زیرا که معتقد بودند چون صوفی به طور مصنوعی
 خود را به این راه انگیزد، تخیلات خود پش را و افکار ارتباط با خدا و نفع خواهی خود را در این جنبه معتقد بودند
 که تنها طریق درست در برابر صوفی همانا حالت «صحو» (حرص) و هشیاری و ذکر خفی و با توجه است.
 در خراسان طریقت دیگری از تصوف استوار شد و آن طریقت «ملانیه» (از کلمه
 عربی «ملانیه» که جمع آن «ملانیه» می‌شود بمعنی «سرزنش حلفت» و «لجن مال کردن» و «لام»
 بمعنی «سرزنش کردن» ملات کردن)^۱ بود. هر انچه اهلان این طریقت حقیقتاً داشتند که از لحاظ نجات
 روح و دستگیری صوفی، بزرگترین خطر در آنست که بر اثر کلبایی دو زهد و عرفان فر خود راضی
 و مفرود شود. صوفی برای احتراز از این خطر و اجتناب از برانگیختن تحسین دیگران باید
 «کلباییهای» خویش را در طریق زهد و عرفان پنهان دارد و بکوشد تا خود را بدینر از آنچه
 هست بنماید، حتی چنان رفتار کند که ملات و عصیانیت دیگر آدیان را برانگیزد. چنین رفتاری
 صلا و غالباً به صورت تسامح و بی‌احتیایی به قواعد و موازین معمول معاشرت با مردم درمی-
 آمد و به بلاهت ظاهر و وقاحت می‌گرایید. صوفیان در ویشان خانه بدوش که «فیلسوفان وقاحت»
 یسته عهد عتیق و بله‌ای مسیحی را به یاد می‌آوردند - از این زمره بودند.

در قرن پنجم هجری، مؤلفان کتب مدونی، در معتقدات صوفیه، از خراسان برخاستند.
 به شرح زیر: ابوالقاسم قشیری مؤلف «الرسالات القشیری» به بزمان عربی (متوفی به سال ۴۶۵ هـ)
 عبدالمک جویانی (اسام الحرمین، متوفی به سال ۴۷۸ هـ)، ابوالحسن علی بن عثمان الجلیلی -

۱- این جریان و طریقه در عراق و در سنیل خاکردان جنبه به به آمد. ولی در خراسان رواج خاصی پیدا نکرد
 و از آنجا به آسای میانه بسط یافت.

الهیجوری^۱ مؤلف کتاب جامی در تصوف به نام «کشف المحجوب» بسیار مشهور است و به زبان فارسی نوشته شده. جلایی هجویری در این کتاب به تدریج و آنچه در پرده است آشکار می‌سازد و مطالب عمده تصوف میان دورا یا روح طریقت‌جنبه شرح می‌دهد. غسلاً اطلاعاتی درباره طرائق گوناگون صوفیه و شیوخ نامی صوفیه در سوره و آداب بطن و ابرو و آسیای میانه به دست می‌دهد. امام ابو حامد محمد غزالی، بزرگترین عالم الهیات سنی و بنی طریقتی از خود در تصوف (به بعد رجوع شود) نیز از خراسان برخاسته بود.

در فاصله قرن دوم و چهارم هجری، به سوازاات صوفیان منفردی که به «سیرین» و «مرایه» زهد و عرفان برداشته و در بین حال از مشاغل دانی غویش (پیشگیری و کسب کوچک و بزرگ و سست و غیره) دست نکشیده بودند، صوفیان حرفه‌ای گدایشه و سائل نیز زیاد شدند. از آن زمان، مانند روزگارا ایشان را «قبر» (عربی، که معنی لغوی آن «سست» است، از «قبر» به معنی «سست» بودند) و یا به علت مترادف فارسی آن «دویش» می‌خواندند. دویش به معنی خاص و محدود و زاهد - عارف سانی را گویند که دارای ملک خصوصی نیست و خانه بلوش است، یا در خانقاه و زاویه دویشان زندگی می‌کند. ولی کلمات «دویش» و «قبر» به معنی وسیعتر به معنوم مترادف «صوفی» به کار می‌رود. بسیاری از دویشان دائماً و یا موقتاً در خانقاه شریک زندگی می‌کنند.^۲ اینچاهای نامهای مختلف دارند. از قبیل خانقاه (فارسی)، «زاویه» (عربی به معنی لغوی «گوشه»، «حجره») تکیه (عربی، به معنی لغوی «جایی که بدن تکیه کنند» و «تکیه‌گاه»)، «لنگر» (فارسی به معنی لغوی «لنگر کشی» و اصطلاحاً به معنی «پناهگاه»)، «رباط» (عربی). در خانقاههای دویشان آیین رهبری روحانی ملون گشت. جوانان تحت ریاست پیری که علی‌الرسم در رأس خانقاه قرار داشته و «شیخ» (عربی - که جمع آن «شیوخ» یا «مشایخ»^۳ به معنی «پیر» و «بزرگ» و «کننده» یا «پیر» (مترادف فارسی «شیخ») قرار داشتند. شیخ دبرابر «سرید» (عربی به معنی «جوینده»، «پرو»، «ناگرد» از «راده» که به معنی «جستن»، «فحص کامل کردن» است) سمت «سرشد» (سرشد» عربی به معنی «رهبر»، «سری» از «رشد» به معنی «رفتن در راه» (راست) داشته است. از همین ریشه است «ارشد» (به معنی «علویت» بعد از «راست»)، «رهبری روحانی» یا «استاد» (فارسی، به معنی «آموزگار»)

۱- مال فرله و مرک از معلوم نیست. ۲- برخی از مؤلفان اروپایی این ساکن مشترک با خانقاه را «سویه» خوانده‌اند ولی این تریف و سبب دقیق نیست. زیرا که دوستان با وجود زهد خویش هرگز سوخته عدم مزاجت تصور نداشتند و می‌خواستند از خانقاه خارج هم اندوخت کنند. با بهمان‌طور خویش که قبلاً به کارده بودند بازگردند. ۳- از کلمه فرانسه L'ascete ظاهراً این کلمه از زمان پیشگوی سلسی رواج یافته و جامی (قرن دوم هجری) آنرا به معنی خاسته و زاویه دویشان به کار برده. ۴- «مشایخ» جمع بلاواسطه «شیخ» نیست بلکه جمع الجمع است. بنی جمع «مشایخ» است و مشایخ جمع شیخ. - ه. در زبانهای ترکی و آذربایجانی «سویه» گویند و از آنجا به زبان روس آمده و «سویه» نیز از همین ریشه است.

استاد در فن «استاد پیشه»^۱. مرید می‌بایست در تحت رهبری و هلاکت شیخ و مرشد خویش راه دوازده زهد و تفکر و مشاهدۀ را طی کند تا «در طریقت به کمال رسد».

مرید پس از مدت کمای پیش دوازده آزمایش^۲، بهجریگاه انبوت دویشتان راه یافته پذیرفته می‌شد. و در این موقع شیخ بهمرید «خرقه» می‌پوشانید («خرقه» کلمه‌ای است عربی بهمعنی «پوشاک سوداوخ سوداوخ»، «زینت» پاره پاره، از «خرق» که یکی از معانی آن «سوداوخ کردن» و «دیده‌است» و صوفی می‌بایست این خرقه را مانده‌المر بر تن داشته باشد. دویشت پس از خرقه‌پوشی، «حجره» ای نیز در خانقاه می‌داشت. و رابطه‌ی با شیخ و مریش در همسفت زندگی باقی و برقرار بود. مرید اراده‌ی خویش را نادیده انگاشته کاملاً مطیع خواست شیخ و مرشد خود می‌شد و وی را در برابر خویش گونهای از جانشین خدا می‌دانست. مرید منظمی در محضر شیخ به گاهان (گاهانی هم که در عالم اندیشه تصورش را کرده بودند) اعتراف و در برابر او «توبه» می‌کردند. («توبه» کلمه‌ی عربی از «تاب» بهمعنی «ابر از پشیمانی کردن».) غزالی توبه را «باب طریق عرفان» می‌دانست و معتقد بوده است که توبه باید لا ینقطع باشد زیرا که معصوبت کامل در مورد انسان محال است. وی بهمریدان توصیه می‌کرده که گاهان خود را هرروزه در دفتری (الجریده) یادداشت کنند و روزانه در محضر شیخ اعتراف نمایند و توبه را با مراقبه و محاسبه (تمرینات روحانی: پژوهش و آزمایش [و جفا خویش]) و «تذکره» و «راز» و نیاز ددونی (به لاتینی meditatio) و «خلوة» (عربی، «انزوا جستن»، «تھا ماندن» و همچنین بهمعنی «حجره»، «محل مخفی»، معادل عربی- فارسی آن «خلوة» است) نوام سازند. اما چگونگی این «تمرینات روحانی» یا «مراقبه» را می‌توان از شرح زندگی شیخ مشهور صوفیان خراسان، یعنی ابوسعید فضل الله بن ابی‌الخیر المهنوی (۳۷۶ تا ۴۴۱ هـ) دریافت. ابوسعید در زمانی که مریدی جوان بوده در خانقاه مرشد خود ابوالفضل حسن می‌زیست. ابوسعید حکایت می‌کند که «هفت سال بنشینم و می‌گفت الله الله الله. هرگاه که نستی یا فطنتی از بشریت بهسادد آمدی، سیاهی با حربه آتشین از پیش سحراب ما بیرون آمدی، با هیبتی و سیاحتی هرچه تماشا و بانگ بر ما زدی و گفتی با یا سبید، قل الله ما شبانروزی از حول و سهم آن سوزان و لرزان بودی و نیز باخواب و غفلت نرسیدی»^۳. ذکر و «دعا درعالم اندیشه»

۱- در آسای ماه «ایمان» (فارسی) نیز گفته که اصطلاح احترام آمیزی است برای استاد. ۲- در جرگه انبوت دویشت که سلاطین و اعیان دینی فارسی زبان (در پاره‌ی وی ۹۰۰ رجوع شود) تأسیس کرده، بود، آزمایش مرید به یک هزار و یک روز بهدازا می‌کشید. از این مدت مرید ۲۰ روز شغل جهتی آسان خانقاه را انجام می‌داد، ۴۰ روز مزله و مستراح را پاک می‌کرد، ۴۰ روز آبکشی می‌کرد، ۴۰ روز حایلها چادوب می‌کرد، ۴۰ روز جهرم می‌کشید ۲۰ روز آغزی می‌کرد... حلقه‌های کارهای سخت و پست این بوده که غرور مرید در هم شکند و میزان اطاعت و فرمانبرداری و آمادگی او در اجرای امرهای شیخ و نخست خانقاه، مورد آزمایش قرار گیرد. ۳- مصححین متن، ص ۱۲، «حالات و صفات» ص ۱۲.

جارت از این بود که مرید در حجره در بدوی خویش بپند و سر را پیوشاند و متصل کلمه «الله» یا «هو» (هری. معادل هری-فارسی آن «هو» است) و با یکی از صفات خداوند و بسا کلمات «لا اله الا الله» را تکرار نماید و دقت و توجه خویش را کاملاً در این سخنان متمرکز سازد تا آنکه زبان و لبان دیگر صوت را احساس نکند و کلمه در قلب وی جای گیرد. معتقد بودند که در نتیجه این تمرین نام خداوند تا ابد در ذهن صوفی منقور خواهد شد.

صوفی «ذکر» نام خدا را، به این صورت، مبتدی بر قرآن می‌دانست: «قل الله» (بگو الله) و «یا ایها الذین آمنوا اذکرو الله ذکر اکثراً و سبحوه بکرة واصبلاً» یعنی «ای مؤمنان خداوند را بسیار یاد کنید (یا ذکر الله را بسیار بگویید) و باستاد و پگاه و شبانگاه تسبیحش کنید» ذکر بر دو گونه بوده: یکی «ذکر جلی» (هری = آشکار) و دیگر «ذکر خفی» (هری)، غزالی ذکر جلی را که با سرایش موسیقی یا «سماع» (هری = بمعنی نفی و گوش فرادادن، «هم آهنگی» و اصطلاحاً بمعنی «سرود دوبشانه») توأم بوده و در خانقاه ایشان انجام می‌شده^۱، چنین تعریف می‌کند: «همه جماعت صوفیان بدون حضور اخیار و پیگانیگان که ممکن بود روحیه ذکر کنندگان را متزلزل سازند، وبدون حضور نورمندان، گرد هم جمع می‌شوند. «قواله» (هری اصطلاحاً بمعنی «سراینده»، از «قاله» و گفتن) در مرکز مجلس قسرا می‌گیرد و سرودهایی به افوزان متفاوت می‌خواند و سرایش را نغمه آلات موسیقی مجاز (که رسم و عادت مجاز ساخته) همراهی می‌کند از قبیل «دایره زنگی» و «طنبور» و «قره‌نی» و غیره. مستعان یحسرت و سر به سوی زمین نشسته، می‌کوشد تا بلند نفس نکنند و از هر گونه حرکتی که تمرکز توجه و ذهن مجاوران ایشان را مختل تواند کرد اجتناب می‌کنند و منتظر بروز «حاله» می‌شوند. به ناگاه در یکی از «خواننده»، «حاله» بروز می‌کند و بانگ برمی‌آورد و کف می‌زند و می‌رقصد. همه حاضران در مجلس با حرکات خویش به او تأسی می‌کنند تا «حاله» متوقف گردد. اشعار غنائی عرفانی که با همراهی آلات موسیقی و از آوازهای مذهبی خوانده می‌شود، در روح صوفی اثر می‌کند و او را به پیچان می‌آورد و این حالت را «حلی الرسم» «حاله» گویند (هری، بمعنی نفی و وضع و حالت» و اصطلاحاً بمعنی «سرود رشع عرفانی و آنچه در زبانهای اروپایی «اکتاف» نامیده می‌شود، از «حوله» که یکی از معانی آن «دگرگون شدن و مبدل گشتن (بهیجری)» است).

میان صوفیان طرقاتی گوناگون مباحثات پرشوری در گرفته جبریان داشت که آیا فقط «ذکر خفی» در خاموشی با توجه جایز است یا «ذکر جلی» با سرایش و موسیقی (سماع) و

۱- قرآن سوره ۶، آیه ۹۱. ۲- قرآن سوره ۳۳، آیه ۴۱ و ۴۲. ۳- قطعه مربوطه از ریچارد «احیاء علوم الدین» که ترجمه انگلیسی آن منتشر شده.

(نصوح) «حال» نیز مجاز است.

خانقاههای ددویشان به سرعت ازدیاد یافتند. وهم در آستانهٔ قرن چهارم و پنجم هجری، دد خراسان بیش از دویست خانقاه و ذابوه وجود داشت. جلای فقط دد خراسان قریب سیصد تن از افراد «شایسته و دلبر» «سپاه خراسانی مردان خلاء» دیده بوده و عقیده داشت که «غورشد عشق (عرفانی) و پیشرفت طریقت دد طالع خراسان است»^۱. دد خراسان بهویژه خانقاههای مشهور شیخ ابوسعید قضاغه مهنوی - که از او پیشتر یاد کردیم^۲، و شیخ ابوالحسن عرفاقتی قرار داشته^۳. گفته از ددویشانی که دائماً و با مدتی مدید دد خانقاهها مسکن داشته، بسیاری از ددویشان خانه بدوش نیز فقط دد موسم زمستان دد آن امکنه منزل می گزیدند. شیخ سری - السطی خطاب به صوفیان چنین می گفت: «بهار آمد و ددختان جامهٔ برگی برتن کردند و شما را باید بهسر جهان پردازید» ددویشان جهانگرد و خانه بدوش صدقه می طلبیدند و این کار کاملاً مشروع و حتی برای تسو و طو روح ایشان سودمند شمرده می شده (ذیرا که می بایست خرود و خویشتن خواهی را دد نهاد ایشان بکنند) - بهطرطی که فقط بهفقد حاجت یک روزه مشوالت کنند. ولی مباشر امور معاشی خانقاه، حق داشت برای ددویشانی که دد آن خانهٔ مشترک صوفیان زندگی می کردند، برای آنچه نیز صدقه طلب کنند و آذوقه و سوخت ذخیره نماید.

دد خانقاه ددویشان نیز مانند صومعههای مسیحیان و بوداییان، تفر زهد آسز نسبت بهتن و آنچه جسمانی است و ریاضت اختیاری ارج فراوان داشت. روایت است که با یزید سطاسی خطاب بهتن خویش چنین می گفته: «نه، نه، ای ظرف همه بدیها ای تن پلید، سی سال گفتشت و تو پاک نشدای و فردا باید دد برابر آنکه پاک است (خدا) ظاهر شوی»^۴ شیخ ابوالحسن عرفاقتی مریغن خویش را چنین تعلیم می داد: «دوگرستی چندان بکوش و اگر وردد یکی روز دوی سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و می نرای تا چهل روز با بسانی آنگاه چیزی پیدا آید...»^۵ نیز شیخ مزبور چنین می گفته: «پس گفت شب شود و خلق بختبند، تو این تن را غل و پلاسی و تازیانه چرمین دار، کی خلقی تمالی برین تن مهربانی دارد»، گوید: «بندهٔ من ازین تن چه می خواهی؟ بگو: «الهی، تورا خواهم»، گوید: «بندهٔ من دست ازین یسجاره بدلو، من از آن نوام»^۶

۱- جلای صوری، ص ۲۱۶. ۲- د. آ. لورکوفسکی شرح زندگی اودا به زبان فارسی منتشر کرده (۱۸۹۹ SPB) بهشرح زیر: «حالات و مضان فیض ابوسعید» از مؤلفی مجهول و دیگر «اسرارالتوحید فی مقاماتالغیایوسید» تألیف مصعبین منور (خرود تألیف در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم میلادی ستم هجری نوشته شده). ۳- سرگلتشار را (که مؤلف و زمان تألیف آن معلوم نیست ولی از قرن دوازدهم میلادی بهاین طرف باید باشد) ا. ا. برولس از روی تنها نسخهٔ خطی موزا برپایا منتشر کرده. (دوجو خود به فهرست کتب مربوط بهفصل دوازدهم این کتاب - ذیل کلمهٔ «عرفاقتی» - ج عرفاقتی، متن فارسی، ص ۱۸۸. ه- همانجا، ص ۱۷۶. ۴- همانجا، متن، ص ۱۸۲.

نصرف عقیده مشترک همهٔ دویشان بوده، به صورت طراتی گوناگون آن. شیخ ابوالحسن خرقانی در پاسخ این سؤال که «دویشی چیست؟» چنین می‌گفت: «دوایی است از سه چشمه، یکی پرهیز، دوم سخاوت، سوم بی‌نیاز بودن از خلق خدای عزوجل»^۱. مفهوم «بی‌نیاز بودن از خلق خدا» در نظر ایشان چنین بوده که صوفی نباید به کسی از آدمیان دلبستگی پیدا کند، زیرا که قلب او می‌باید مشغول از یک عشق باشد، عشق به آفریدگار، به دوست پیکار (یار، دوست) یعنی خدای عزوجل. صوفی می‌باید فقط نسبت به خلق خدا سخی باشد. مفهوم پرهیز تنها زهد و فقر نبوده، بلکه به معنی ترک ارادهٔ شخصی و «من» خویش نیز بوده است. شیخ باویر به بطامی از خداوند می‌خواست که: خدا با وجودم را ناموجود کند. تا کی میان من و تو «من» من خواهد بود؟ زهد به معنوی خود هدف و مقصود نبوده، بلکه وسیله‌ای شمرده می‌شد تا مسی شطاعت برای پاک شدن و مصفا گشتن از دلبستگی به جهان محسوسات و ترک امیال خویش، ترک عشق به «من» خویش و بالنتیجه آماده کردن خود برای وصول به حالت «حال» و رسیدن به لحظات شیرین ارتباط شخصی با آفریدگار. در همین حال صوفیان معتقد بودند که امکان وصول به «حال» برای صوفی تنها به سامی وی و «فداکاریهای روحانی» او مربوط نبوده، بلکه پیش از همه چیز به خواست خدا ارتباط دارد. صوفی نباید چشمداشت پاداش «آنجهانی» داشته باشد و عشق او به «دوست» می‌باید کاملاً خالی از غرض باشد. شیخ ابوالحسن خرقانی گوید: «واللهی، خلق تو شکر نعمتهای تو کنند، من شکر بودن تو کنم، نعمت بودن تو است». شیخ گفت: «خداوند بر دل من ندا کرد: بندهٔ من چه بایست، بخواه گشتم؛ الهی، مرا بودن تو نه پس که دیگر بخواهم»^۲. در طراتی گوناگون تصوف اهل مراحل مختلف «کمال روحانی» که غالباً «مقامات» خوانده می‌شود (هری، جمع «مقام» که معنی لغوی آن «جای اقامت، وضع، محل توقف» است و اصطلاحاً به معنی «جای اقامت یا منزل» = مرحله) در طریق عرفانه است، از «قام» به معنی «برخاستن، ولود اقدام شدن و غیره» تکوین یافت. شمار و نام این مقامات در طراتی مختلف تصوف متفاوت است. غالباً از چهار مرحله یا مقام یاد می‌کند به شرح زیر:

- ۱/ «شریعت» یا «قانون» یعنی زندگی طبق موازین و احکام دینی که برای همهٔ مسلمانان واجب و مشترک است. از لحاظ صوفیان این مرحله یا مقام فقط تدارکی بوده برای گام نهادن در طریق عرفان.
- ۲/ «طریقت» (خرقانی)، که عبارت بوده از فقر اختیاری و چشمپوشی از اغراض و مطامع نفسانی و ترک این جهانی و ترک اراده و من خویش. صوفی می‌بایست سرید شیخ و مرشد برگزیده گردد و کاملاً مطیع ارادهٔ او شود و تحت نظارت وی درآید و تحت هدایت او

۱- صابجا، ص. ۱۸۵. حسین تهرانی در تألیف فرهادین طار نیز آمده: فقط سرید منابع، دیگر است.
 ۲- صابجا، متن، ص. ۱۳۹.

در خانه و با در خانه تمرین (مراقبه) زهد و وزندگی روحانی کند.

۳ / «معرفت» یا شناخت (عرفانی). در این مقام پس مرحله صوفی که اقبال حسی و نفسانی را ترک گفته مستعد برای بعضی عوالم و حالات و ارتباط موقت و یا «وصله» یا «پیکش» خداوند - شناخته می شود (و «وصله» کلمه ای است عربی، معنی لغوی آن «پیوستگی» است، از وصله که یکی از معانی آن «متحد کردن» و مربوط ساختن» (با کسی) است). صوفی در این مقام با اجازه شیخ خویش، خود می تواند مرشد و مربی مریدان گردد.

۴ / «حقیقت» به قول کافی مؤلفان صوفیه، این مرحله قط برای حد مطلوبی از صوفیان قابل وصول است. و در صورتی دست می نهد که صوفی رابطه دائم و نزدیک با «حق مطلق» - یعنی خداوند - پیدا می کرده. برای وصول به این مقام می بایست شخص کاملاً از تأثرات عالم محسوسات رها گردد و به حالت «فناء» (به اقبال رجوع شود) برسد. فریدالدین عطار^۱ مقام (طریق عرفان) و غزالی^۲ مقام بر می شمرد (همچو رجوع شود).

فکر «فناء» از نیمه دوم قرن پانزدهم میلادی (پنجم هجری) از متون معلوم است. برخی از اسلام شناسان (به ویژه ای. گولدسبر و حتی ر. نیکلسون) «فناء» را صورت دگرگون شده نیروانای بوداییان دانسته اند.^۱ ولی صرف نظر از اینکه مؤلفان صوفی آن دوران اطلاعاتی بسیار ناچیز از فلسفه هندی به طبع عموم و کیش بودا بخصوص داشته، مشابهت میان نیروانا و «فناء» سطحی است. در واقع فنا هیچ وجه مشترکی با نیروانا ندارد. «فناء» از فکر رابطه وصال خدا (اهم از نظرهای اهل توحید و با هواداران و حجت وجود) و روح انسانی غیر قابل انفکاک است، و حال آنکه بوداییگری از فکر خدای یکتا بیگانه است و حقیقت وجود روح و شخصیت را نمی شناسد. اصل خداوند - آفریدگار و با صدور علم کائنات و آدمی از خداوند و معاد روح و پیوستن آن به خداوند بالکل دور و بیگانه از بوداییگری است. تصوف نیز به نوبه خود از اصل تاسخ و نیروانا - که همچون نجات از سلسله تناسفات - بیگانه است. جواب توحیدی و با وحدت وجودی فکر فنا را به هیچ وجه نمی توان از کیش بودا استخراج کرد.

با اینکه «فناء» در طریقات گوناگون صوفیه مفاهیم متفاوت دارد با این وصف می توان به دو صورت کلی و اصلی آن اشاره کرد: یکی صورت توحیدی که مربوط به صوفیان میانجی و است و دیگر صورت وحدت وجودی که نظر صوفیان افراطی است. در مورد اول کلمه «فناء» معنی حالتی است که روح، استفاده از عالم محسوسات را از دست داده است و بنابراین می تواند خدا را بشناسد و با او یو یو شود. به گفته جویبری^۲ روح در این حال فقط صفات

۱ - به کارا دو، و به آسین بالاسوس منبع فکر «فناء» را در عرفان سبیت عربی می داند. - جلالی جویبری ص ۲۱۶.

خویش را از دست می‌دهد یعنی وجود تجربی را فاقد می‌گردد، ولی جوهر خود را حفظ می‌کند و شخصیت خویش را فاقد نمی‌شود. ارتباط با خداوند یعنی استخراج با وجود باری نیست زیرا طبع آدمی نمی‌تواند بطبیعت الهی تبدیل یابد. اما در نظر معتقدان به وحدت وجود جهان کائنات و ارواح آدمی نیز لحاظ وجود تجربی خود، بلکه نیز لحاظ جوهر خویش الهی هست. بدین سبب، دعایی تدریجی روح از تأثرات تجربی، و وجود حسی و عدم اشتغال روح (بمعالم) - چنانکه صوفیان گویند - و نفس و سن، تجربی و اراده خویش می‌بایست صوفی را به حالت «فناء» - یعنی حل کامل روح و شخصیت در خداوند که «من» عالم است و استخراج با آن - واصل گرداند. و با این حال نظر طرفداران وحدت وجود و صوفیان افراطی درباره خداوند همچون جوهر کل، بهیچ وجه ناقض شناخت وجه شخصی برای خداوند نبوده است.

فکر ارتباط و وصول به خداوند در حالت «حال»، اصل «اشراق» را پدید آورد («اشراق» کلمه‌ای است عربی یعنی لنوی «درخشش» از «شرق» که یکی از معانی آن «درخشیدن» است). این اصل را برخی از حکمای اشراقی و از آن جمله شیخ یحیی سهروردی که در سال ۵۸۷ هجری ارتداد اعدام شد (و بدین سبب به لقب «مقتول» ملقب گردید)، بدون ساختن اندیشه ای یونانی که ل. مابینون^۱ مورد مطالعه قرار داده و «شطح» نامیده می‌شود (کلمه‌ای است عربی یعنی لنوی «برون شدن» و اصطلاحاً «خروج از من خویش» و «بیخوش شدن» منی می‌دهد، از «شطح» یعنی «ورژن، ده‌گم کردن» با اصل «حال» و «اشراق» مربوط است. در این حالت چون صوفی «حال» کند و شناخت «من» خویش را از دست دهد - گویی با دوست - خداوند معاوضه و غلبه کرده و از طرف او سخن می‌گوید. مثلاً روایت است که شیخ بابزید بسطامی به کسانی که از او می‌پرسیدند: در خانه است یا نه، می‌گفت: «زیر این سقف جز خدا کسی نیست». منصور حلاج، که پیشتر از وی یاد کردیم، متهم بود که در حالت «حال» انا الحق می‌گفت (یعنی من - حقم و خدایم) و بدین خاطر کشته شد. این کلمات در نظر مسلمانان سنی، خویشان را خدا دانستن، شرمه می‌شده یعنی «بی‌ایمانی» محسوب می‌گردیده. ولی صوفیان افراطی کلمات حلاج را جز «شطح» نمی‌دانستند و وی را همچون شهید و اولیاء الهی بزرگ می‌داشتند.

بر روی هم باید در نظر داشت که تا پایان قرن ششم هجری، قطب‌گرایش به سوی وحدت وجود پیدا بوده و در افکار صوفیان تمایل به وحدت وجود دیده می‌شده و هنوز فلسفه وحدت وجود تصوف به وجود نیامده بوده و چنین فلسفه‌ای قطب از زمان ابن‌العربی (بهیچ

رجوع شود) پدید آمد.

اگر قبول کنیم که معتضات صوفیه نتیجه شرایط اجتماعی و تاریخی و سیر تکامل طبیعی افکار دینی در جامعه فرداوی باشد پس پدیده‌های صوفیانه «حال» و «شطح» و «فنا» چیست و چه معنی دارد؟ در این مورد با پدیده‌های روانی سروکار داریم.... «ذکر» و «سما» یعنی سرایش و موسیقی، ادا کی غیر طبیعی را در ایشان برمی‌انگیخته. «حال» با توهلمات سمعی توأم بوده. غزالی این حالات و توهلمات سمعی را «خطف» می‌نامیده (کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی و ربایند «گیرنده» از «خطف» که «گرفتار» و «بریدن» معنی می‌دهد) و آن را زبان موجودات غیر زنده می‌داند که سخن ایشان به گوش عارف می‌رسد و او نمی‌داند که این اصوات از کجا می‌آیند.

د. ب. ماسکونالد، «خطف» را با «الابس» (دایسون *Abdus* یونانی) سقراط که در «حال» خلافت به نظر آن حکیم می‌آمده، مقایسه می‌کند. محضلاً آنچه اصطلاحاً «توهم» کلابه نامیده می‌شود و نخستین بار مورد مطالعه و. خ. خاندینسکی دانستند و پژوهش‌روانشناس روسی قرار گرفته مربوط به همین حالت است، به این معنی: شخص وهم‌زده صلاهای ددونی می‌شود و با «دینش ددونی (شهود)» تصاویر موهومی می‌بیند و غیره. غزالی «دینش تجربی» را در حالت «حال» فوق‌العاده روشن و واضح می‌شمرده و با شرافه برق و نور ملایم ماه در حال بدر و نور کورکننده تپه‌های صیقی قیاس می‌کند. البته نباید تصور کرد که همه صوفیان یسار صبی بوده‌اند. ولی سما با سرایش و موحی و ضرب و وزن نغمه‌ها و حضور در جرگه کسان صعبانی و برانگیخته (چنانکه بهنگام ذکر پیش می‌آید) حتی در طبعی‌ترین اشخاص نیز تأثیر شدیدی داشته و فعالیت عقلی و عمل نیروی تصور را برمی‌انگیخته و تشدید می‌نموده. و بالی مراتب - یعنی «حال» و تصورات و حالات شغف و شور مربوط بدان - را می‌توان با پرورش خاص و شیوه زندگی زاهدانه تدارک و تلقین کرد.

در طرائق گوناگون تصوف پرستش فقر - به مثابه کمال مطلوب صوفی - مقام مهمی داشته. بسیاری از صوفیان، مانند ارواحیون مسیحی فرانسیسکن (قرن سیزدهم میلادی) فقر را برای «نجات روح» کمال مطلوب می‌شمرده و ثروت را همچون سرچشمه همه گناهان و خویشنخواهی و حاتی که بلاشک مانع از «نجات» است محکوم می‌کردند.

برای آشنایی با این نظر ایشان، داستان صوفی شدن فریدالدین عطار (مقتول به سال ۶۷۸ هـ) شاعر نامی وحدت وجودی ایرانی بسیار جالب توجه است. این داستان به‌افسانه می‌ماند ولی روحیه اعتراض فیرجندی صوفیان و محکوم کردن ثروت را از طرف ایشان - که با مستندان شهری مربوط بوده‌اند - نیک می‌نماید. عطار در جوانی دکمای «عطاری» در شادباخ - حومه - نیشابور داشت.

«روزی خواجehش بر سر دکان نشسته بود و پیش او غلامان چالاک کمر بسته، ساگاه دیوانهای، بلکه در طریقت فرزانه‌ای، بعد دکان دعبد و تیز نیز در دکان او نگاهی کرد، بلکه آب در چشم گردانیده آمی کرد. شیخ، ددوش را گفت: چغیره می‌نگری، مصلحت آن است که زود در گندوی؟ دیوانه گفت: ای خواجه من سبک‌بارم و هیچ خرغه هیچ ندارم... من زود ازین بازار می‌توانم گفشت. تو تدبیر اقبال و احمال خود کن و از روی بصیرت فکری به حال خود کن. گفت: چگونگی می‌گندی؟ گفت: اینچنین، و خرغه از بر کنده زیر سر نهاده جان بعضی تسلیم کرد. شیخ از سخن مجنوب، پرددگشت و دل او از خشکی بوی مشک گرفت. دنیا بردل او همچو مزاج کلور سرد شد و دکان را به ناراج داد و از بازار دنیا نیز ار شد. بازاری بود با زاری شد، مدبند سودا بود سودا ددبندش کرد، نه که این سودا موجب اطلاناست و مغرب بارنامه و طمطراق. القصه ترک دنیا و دنیاوی گرفته... و بهجهادت و معاملات مشغول شد...» و میریدیکی از شیخان صوفیه گشت و زان پس در زیددوشی سائل، در اکافجهان‌سیر کرد. در شرح زندگی خزالی نیز گفته شد، که وی پس از ورود بهمرگه صوفیان از ثروت دنیوی لستاع کرد. شیخ بدالدین سماوی (بعضا در ترکیه شماسی در سال ۸۱۹ هـ در رأس قیام دوستایان فرادگرفت) که در قاهره در سلك صوفیان ددآمد، اسوال خویش را به مستندان قسب کرد و کب قهوی را که بیشتر مشغولش می‌داشتند در رود نبل افکند. اغلب محققان، آغاز دوره سوم تاریخ تصوف را بقرن ششم هجری مربوط می‌سازند و بزرگهای دوره مزبور نکات تازه زیر بوده:

۱- روحانیان دسی سنی (و بعدن بال ایشان روحانیان شیعه) با تصوف میانعو آشنی کردند. و افکار عمومی «اجماع» علماء، بر اثر ساهمی خزالی، صوفیان معتقل را پیرو مذهب «حقه» شرد. مضاف بر این تصوف میانعو در جهانینی اسلامی به نحوی استوار جای خود را گشود و به تندبج اسلام به افکار صوفیانه آخته گشت.^۲

۲- تصوف در این دوره بهویژه در شهرهایشتر انتشار یافت. دیگر صوفی بودن و با لاف نام صوفی داشتن نشانه خوش ملیگی بوده. و نه تنها افراد قشرهای پایین شهری و روستایان صوفی، با مرید فلان یا بهمان شیخ می‌شدند بلکه خرداها و بازرگانان کلان و جزآنان نیز در ذمره مریدان ایشان در می‌آمدند. و غی‌المثل اکثر ساکنان شهر اردبیل در شمار مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی^۳ - نیای دودمان صفویان (متوفی به سال ۸۷۳۵ هـ) - بودند. بدیهی است

۱- جناب، «بازاری» و «با زاری» ۲- دولت‌آباد، ص ۱۷۷ - ۱۸۸ (در سرگشت حصار). ۳- درجود ۱۹ ص ۱۵۰. D. B. Macdonald. «The religious attitude and life in Islam». ۴- حواله‌الطلب حصار متوفی قزوینی، ص ۸۱. حصار از خرداها و از آن جمله وزیر و مورخ معروف دیمالدین و پسران از قیاداتالدین مسعود و امیر احمد دلبندی و امیر جهان‌شیر و غیره در شمار مریدان شیخ صلی بوده.

که در حین حال طرائق صوفیان به دستمای اجتماعی مختلف تقسیم شدند و اتمشاپ و تجزیه در میان ایشان پدید آمد.

۳- گروههای بزرگتری از صوفیان - یا طرائق ددویشی - به وجود آمدند (به بعد رجوع شود).

۴- در این دوره اختلاف میان صوفیان میانرو (لعل توحید) و افراطی (پیروان وحدت وجود) مشخص تر نمایان گشت. نمونه تصوف لعل توحید همانا طریقت غزالی^۱ و نمونه عقیده پیروان وحدت وجود معتقدات ابن العربی است. مختصراً درباره این دو جریان سخن نخواهیم گفت. طریقت تصوف غزالی در بسیاری از تألیفات وی شرح داده شده و لسی در ربیع چهارم کتاب «احیاء علوم الدین» او مفصلتر و منظمتر بیان شده است. غزالی بر روی هم از حدود منجمینی خارج نمی شود. غزالی زهد را همچون وسیله‌ای برای «بالا کردن روح» و مقصد «زندگی روحانی» می داند. به گفته غزالی طریق عرفان هر سه مرحله با «مقامات» اصلی دارد. و هر یک از این مقامات مخصوص کسب یکی از صفات رستگاری، یا «منجیات» است. غزالی «مقامات» مزبور را به نامهای صوفیانه زیر، رسوم گردانده:

- ۱- «توبه» یا اظهار پشیمانی از گناهان.
- ۲- «صبر» یا شکیبایی در بدبختیها.
- ۳- «شکر» یا سپاسگزاری در برابر خداوند به خاطر تزیل رحمت و نعمت.
- ۴- «توکل» یا ترمس از خداوند.
- ۵- «رجاء» یا امید به نجات.
- ۶- «قره» یا ددویشی اختیاری.
- ۷- «زهد» یا دست شستن از دنیوی.
- ۸- «لوکل» ترک زیاده خویش گفتن.
- ۹- «محبت»^۲ یا عشق عرفانی به خدا.

خواننده به آسانی متوجه خواهد شد که پنج مقام نخستین طریق مشترک «پارامای» است که مناسب حال همه مؤمنان است و چهار مقام آخری طریق عرفان به معنی انحصار با «طریقت» است. غزالی برای هر مقام، سه مرحله قائل است. مثلاً در مقام سوم یعنی «شکر»، صوفی نخست خوبستن را بهشکر نمیشاید که خداوند به او عطا کرده و می تواند عطا نکند، حادث می دهد - مثلاً به خاطر آنکه خدا او را موجودی زنده آفریده نه سنگی آدمی آگاه و هشیار خلق کرده نه حیوانی لایعشر، سرور آفریده نه ذنب، جفاً کمال خلق کرده، سلطان آفریده نه کالر، خوب

۱- درباره اصول «کلام» غزالی به فصل هم این کتاب رجوع شود. ۲- همه این کلمات عربی هستند به معنوم خاص اصطلاحی سونیانه.

آفریده نه بد و... زان پس صوفی باید یاموند که در حمت خطاها همچون وسیله‌ای برای وصول به‌وفاء دد آینه بشمارد. و سرانجام صوفی باید عادت کند که بدبختی را همچون نعمت و رحمت بشمارد و غفلت‌ها و به‌ضاطر آن شکر گزارد، زیرا که نتیجه‌های جسمی و معنوی و اخلاقی، روح را پاک می‌کند و سرانجام صوفی را به‌منصود - یعنی «فناء» - نزدیک می‌نماید. در این مرحله و مقام صوفی نه تنها باید بدبختی را تحمل کند، بلکه باید از نزول آن بخشود شرت. همچنین باید از فقر و مستمندی سرور گردد و به‌پاد داشته باشد که ثروت و رفاه مادی مبنای همه گناهان است.

چهار مقام آخری طریقت غزالی از همه مهمتر است. مقام ششم یا فقر سه مرحله دارد: نخست ددویش به اموال اندکی که دارد فناخت می‌کند و دد افراشت آن نمی‌کوشد. سپس باید حس تحقر ثروت را دد نهاد خوبشتن پرورش دهد، و سرانجام چون ددویش خو گرفت که از محرومیتها دد رنج نشود، دد برابر فقر و ثروت - هر دو - بی‌احتا خواهد بود. ددویش هرگز نباید خوبشتن را دد برابر توانگر و ثروتمند بست‌کند، زیرا که معنی این عمل لو چنین خواهد بود که ثروت را محترم می‌شمارد و مایل به کسب آن است. ددویش دد پایان این مقام باید اموال خوبشت را به‌حائفل لازم برای ادامه حیات محضود کند، یعنی فقیرانه‌ترین سکن، یک تا لباس از پادچای خشت، نان جوین و خودشی بسیار ساده. به‌مقتبه غزالی اگر ددویش دلای این چیزهای ضروری باشد، سؤال برای اوجا بز نیست. وی می‌تواند به کاری شرافتمندانه مشغول شود و اگر یشهای برگزیند بهتر است^۱. و چنانچه این مایلزم وجود نداشته باشد، غزالی به‌صوفی اجازه سؤال صدقه می‌دهد، ولی فقط برای یک‌دروز. با این وصف این محدودیت شامل حال ددویشانی که دد خاقتاها زندگی می‌کند نمی‌شود. لیکن غزالی، صوفیان منفرد و بسا خاقتاها را از قبول صلا و صدقه - اگر کوچکترین شکی دد وحلاله بودن کسب مال توسط صلا کتده وجود داشته باشد - منع می‌کند، زیرا که با پذیرفتن صدقه‌عطای حرام، صوفی شربله گناه مرد ثروتمند صلا کتده می‌شود. بدین سب قبول صدقه و صلا از ددبا غورزان و تحصیلداران مالیات و ظلمه و امانان ایتان ممنوع است. و از این اشخاص نه تنها چیزی گرفتن جایز نیست بلکه خرید از ایشان نیز منع شده است.

معنی و مفهوم مقام بعدی، یعنی دست شستن از دنیوی و زهد این است که صوفی بساید حس نفرت از همه چیز «این جهانی» یا زندگی ظالمری و فحشری را دد نهاد خوبشت پرورد و دد عین حال باید با عشق و شور به‌سوی هر آنچه دد آسانی و دد آن جهانی است بگردد. این احساس مایهت با توبه تفاوت دارد. دد این مورد سخن از امتناع از آنچه گناه است و با شرعا

محظور دارد در میان نبوده، بلکه صوفی باید حتی از آنچه قانوناً مجاز و «مباح» است نیز احتراز کند^۱. غزالی پیمان راسخ دارد که این جهان در مقام قیاس با زندگی آن جهانی و خداوند هیچ ارزشی ندارد و از این اصل است که گرایش وی به دست شستن از دنیوی پدید آمده.

در این مقام باید فقر صوفی کامل شود. و باید هیچ مسکنی نداشته باشد و در عساکه زندگی کند و با همسر و سیاحت پردازد و در مساجد بپوشد نماید^۲. در سفر و سیر آفاق، ساختن کلبه‌ای از نی، با خاک و گل جایز است. خوراکی، باید روزی یک بار صرف شود و عبارت باشد از نیم رحل نخاله بدون نانخوردن. از اموال، داشتن کاسه‌های سفالین و ناصاف برای نوشیدن و شستو جایز است. به گفته غزالی عیسی مسیح چنین کسای داشت.

صوفی در مقام هشتم، خویش را عادت می‌دهد که چیزی نخواهد و کاملاً توکل به خداوند کند و تسلیم خواست او شود. اصل این مقام عبارت است از «تجربه باطنی (شهود)» و «ویش روحانی (کشف)» و «توحید». صوفی چون مطمئن شده که اراده خداوند زندگی او را رهبر است، خویش را تسلیم می‌دهد که از کس نترسد و به کس امیدوار نباشد و به کس اعتماد نکند. در پادی امر چنین به نظر می‌رسد که نتیجه این وضع زهد صرف و بی‌فالی کامل باشد، ولی غزالی در این مورد با عارفان افراطی موافق نیست و به طور نامتقرب سلسله قیود و شرایط پیش می‌کشد: به این معنی که صوفی نمی‌باید به خطر آشکار بی‌اعتنا باشد و با از معالجه نزد طبیب خودداری کند... بدیهی است که نادیده گرفتن اراده در حین حال به معنی نادیده گرفتن «من» تجربی یا علمی شخص صوفی نیز هست.

به عقیده غزالی، مقام نهم، یعنی عشق عرفانی به معنولند^۳ اوج طریق روحانی را تشکیل می‌دهد. و چون بسیاری از علمای اسلامی - مخالف تصوف - چنین عشقی را منکر بسوده‌اند، غزالی لازم شمرده که نظر خویش را از نظرگاه روانشناسی درباره عشق بیان کند. ولی در این نظر وی، چیز اصیل انشائی است و تقریباً تکراری است از نظریه نوافلاطونیان. غزالی عشق را تمایل بی‌واسطه اراده فرد به موضوع، با ذات عقلی بعثات علوی، با عاشق به مشوق می‌داند که قبول آن از طرف مشوق موجب شادی و خوشی فرد یا ذات سفلی می‌گردد. غزالی علمی را که بتوانند این تمایل را برانگیزند پنج انگیزه اصلی می‌داند و از آن جمله است: گرایش عاشق به سوی هر چه زیباتر، اعم از زیبایی جسمانی و ظاهری یا معنوی و باطنی، همچنین گرایش به سوی هر چیزی که به نحوی از انحاء مشابهت به آن داشته باشد. ضمناً دو گونه عشق ممکن و مقدور است: یکی عشقی که در نتیجه سببگذاری پدید آید و دیگر عشقی که مولود شادی بی‌شرانه بوده و صرفاً بر اثر رؤیت زیبایی برانگیخته شده باشد (انتمکسی از افکار زیباشناسی

۱- غزالی کتابی تحت عنوان «ذم‌الدنيا» نوشت. ۲- این رسم عموم خانه‌پوشان و کلاه‌پوشان است در کشورهای اسلامی. ۳- «احیاء علوم‌الدین» مجلد ۴، چاپ لاهور، سال ۱۲۷۹ هجری قمری، ص ۳۵۸ و به.

افلاطون).

به گفته غزالی، عارف می‌داند که خداوند منشأ و مبدأ وجود است. منشأ وجود او وجود کل کائنات است و نخستین نمونه زیبایی و کمال است. و عارف درک می‌کند (گرچه این درک گاه مبهم است) که میان روح او و خداوند مشابهتی وجود دارد، (به عقیده غزالی روح، الهی نیست ولی شبه الهی است). از همه این عناصر در دل عارف عشق به خداوند به دو صورت پدید می‌آید: یکی عشق لذت‌پاسگزاری و دیگری عشقی عالیه که همانا عشق خالص است. ولی از آنجایی که خداوند مبدأ و سرچشمه عشق است، او خود هر کس را که به سوی او گرایش داشته باشد بی‌نیازیت دوست می‌دارد. غزالی برای تجزیه و تحلیل روانی (که آن را همچون دلیلی برای اثبات نظریه خویش به کار می‌برد) ابهامات و استعاراتی از دایره تشبیهای عشق به محسوسات نقل می‌کند.^۱ مثلاً همچنانکه عاشق در فراق معشوق ملبی پرشور و بهوصال او دلدرد و آرام فراوان سلب می‌شود روح که عاشق خفقان است نیز رنج می‌برد و می‌کوشد در «حاله» به خداوند واصل شود.

غزالی مانند همه صوفیان «فنا» را عالیه‌ترین حالتها می‌داند. به گفته وی گاه «حاله» های هنجاری پدید می‌آید که به یهودی‌آلی و فقدان کامل آزادی اراده فرد منجر می‌شود، و فرد به حالتی می‌افتد که به ظاهر با مستی و بیخودی و کمرخی مشابهت دارد. و این حال غسود بشارت دهنده «فنا» است. غزالی منکر وحدت وجود و نظریه صدور است. نظرهای که اعتقاد به وحدت ماهوی خدا و روح آدمی را در بر دارد - و مفهوم وحدت وجودی فنا را نیز - به معنی استزاج روح با خدا و تحلیل روح در او - انکار می‌کند. غزالی چنین مفهومی را بی‌معنی و ابلهانه می‌داند، زیرا که طبیعت آدمی ممکن نیست به طبیعت الهی مبدل شود. به عقیده غزالی ایجاد رابطه و وصال روح به خداوند عبارت از آن است که روح چون نافه استعداد درک عالم محسوسات گشت می‌تواند انوار مبدأ وجود - یعنی خدا را - بپذیرد، همچنانکه آینه عینتی اشیاء نور را منعکس می‌کند (این تمثیل از افلاطون مأخوذ است). غزالی می‌گوید اگر فکر کنیم که روح و شخصیت آدمی را در این مورد خفقان جنب می‌کند و روح فستی از او می‌شود این فکر بی‌معنی و ابلهانه است، همچنانکه اگر گوییم که آینه دارای رنگ سرخ شیی است که در آن منعکس شده بی‌معنی خواهد بود. غزالی بدین طریق از افتادن در دایره نظرهای وحدت وجودی احتراز می‌کند، ولی با این وصف وصال عرفانی و خارق‌الطبیعه روح عاشق را به خداوند، مشروط به حالات «فنا»، پدید می‌شمارد. وی برای اثبات نظر خویش و فراهم آوردن دلایل برای آن، به احادیث ذیل متوسل می‌شود: «خدا نه در آسمان

است و نه در زمین، خدا در قلوب بندگان و قادر خویش جای دارد و دیگر - آسمان و زمین بهیچ وجه قادر نیستند مرا (= خدا را) جای دهند، مراقب بنده و قادرم که دوست می‌دارد و فرمانبردار است می‌تواند جای دهد.

چنانکه گفته شد انکار غزالی تأثیر عمیقی در مسلمانان و همچنین در یهودیان قرون وسطی - مانند ابن مېمون و یهودای حلوی و بحیه بن بقوه (پاکودا) - داشته. برخی از خانامان یهودی اسپانیا و پروانس، بعضی از آثار غزالی را به زبان لاتین ترجمه کرده‌اند، و افکار غزالی به واسطه ابن ترجمه‌ها در عرفان مسیحی غرب رخنه کرده. دایموند لولی و چند تن از روحانیان مسیحی دویسینکن مانند ادیامون مارتین و بیتر اکهارت و هو آن دلاکوردس فرانسیسکن و شاید حتی اېگناتی لوبولا (بهمنزل عارف) از بسیاری جهات مرهون غزالی هستند.^۱ با این همه و به رغم این مراتب - در میان صوفیان به طور عموم و به ویژه صوفیان ایران و آسیای میانه، افکار افراطی وحدت وجودی صوفیه مقبولتر و رایجتر از انکار و عقاید غزالی بوده. افکار وحدت وجودی صوفیان افراطی، به صورت اصول فلسفی اندیشه‌های، توسط ابن العربی کصوفی بوده اندلسی - عربی معنوی گشت به دست یافت، ولی به این وجود افکار مزبور در عراق و ایران و آسیای میانه پیش از اسپانیا (اندلس) و آفریقا رواج و انتشار پیدا کرد.

ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی^۲ الاندلسی که بیشتر به نام ابن العربی مشهور است (از ۵۶۱ تا ۵۶۸ هـ). وی در مرسیه به دنیا آمد و در اشیله (سویلا) و سبت به تحصیل علم پرداخت. او در ۳۰ سالگی اسپانیا (اندلس) را ترک گفت و به تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل و آسیای صغیر (سلطان در آسیای صغیر خاندانی بهار احداث کرد و وی بی‌درنگ خانه را به گنجایی بخشید) سفر کرد و سرانجام در دمشق رحل اقامت افکند و در آن شهر در گذشت. ابن العربی از لحاظ نظرهای فقهی خویش به ظاهریان تلقی داشته و منکر درائی و دقاسی و تقلید بوده، ولی «اجماع» را قبول داشته.^۳ او عقاید ظاهرین را در مسائل فقهی به وضع عجیبی با تعبیر باطنی و تأویل ابهامی قرآن - که در این زمینه کار را به محمد افراط می‌رساند - تلقین می‌کند. او در الهیات عارف وحدت وجودی بوده. لک. برر کلیمان می‌گوید: «در عرفان هیچکس لگام توسن تخیل را مانند او رها نکرده»^۴. د. ب. ماکدونالد خاطر نشان می‌کند که کتابهای او حاری مخلوطی شگفتی انگیز از حکمت الهی روزگار مابوده.^۵ ابن العربی مؤلفی پرکار و پر ثمر بوده. ۱۵۰ تألیف که محققان جزء آثار اصیل وی شمرده‌اند

۱- رجوع شود به ص ۱۰۶ تا ۱۰۱ "La mystique d'al-Ghazzali" M. Asio Palacios.
 ۲- وی از اصحاب حام طائی به الهام‌های شمرده می‌شود. ۳- درباره منی این اصطلاحات به فصل پنجم رجوع شود. ۴- ص ۲۴۱ "Geschichte der arabischen Literatur" C. Brockelmann.
 ۵- ص ۲۶۶ "Development of Muslim theology" D.B. Macdonald

بعثت رسیده^۱. تألیف اصلی او تحت عنوان «الفتوحات المکیه» شرح مفاید عرفانی اوست که در ۶۰ فصل منون گشته (که فصل بانصد و پنجاه و نهم آن خلاصه و انوسودی از همه فصل کتاب است) کتاب دیگر مشهور وی «مصورا لحکم»^۲ نام دارد. در میان تألیفات او تفسیر یا تاول قرآن^۳ به نام «کتاب التفسیر» و دیگر لغتنامه اصطلاحهای صوفیان به نام «الاصطلاحات الصوفیه» وجود دارد. ابن العربی بهنگام اقامت خویش در مکه در سال ۶۱۱ هـ. مجموعه اشعاری درباره یکی از دانشمندان شریف مکی که علاقت قدوسی عقیدتی و فکری وی را بدو مر بوطعی ساخت سروده. مجموعه مز بود توسط ر. نیکسون چاپ و منتشر شده است. تألیفات یاد شده که به انشایی بر طس طراق و آبیخته به زرق و برق بی بند و بسار نوشته شده، ابن العربی را همچون بزرگترین نویسنده عرفانی اسلامی مشهور خاص و عام ساخته است.

آثار او هنوز چنانکه باید مورد مطالعه قرار نگرفته. آ. آدبری می گوید که اسر مطالعه میراث ادبی ابن العربی تاکنون در مرحله کودکی (*infancy*)^۴ قرار دارد و از آن تجاوز نکرده. بدین سبب درباره معتققات ابن العربی مختصر ا گفتگو می کنیم.

مفاید و افکار اصلی وی، تاحدی که مورد مطالعه قرار گرفته، به شرح زیر است. وجود واقعی همه اشیا خلقت است. هیچ چیز واقعی جز او وجود ندارد. همه اشیا از لحاظ ماهیت و جوهر واحدند. بدین سبب هر جزء کائنات حکم همه کائنات را دارد. حقیقت واقع، قسط همین وحدت کل و دنیایی ذات خفونند است، در صورتی که وجود ظاهری و تجربی شیخ آسانست. ابن وجود ظاهری فقط در نظر و داکه آدیان و در طی زندگی این جهانی ایشان بواقع می ماند ولی در حقیقت و نفس الامر، وهم و ظن باطلی بیش نیست. جوهر بشر واحد است، گرچه در وجود افراد کثیر است. همه اشیا و کائنات نیز مانند ارواح آدیان از مبدأ الهی صدور یافتند. بدین سبب نیروی خدایی در سراسر کائنات گسترده است، مهنا خدا به هیچ وجه فاقد سبمای شخصی نیست. او واجد علم شخصی است و می تواند با ارواح آدیان مربوط باشد.

گرچه ابن العربی از فرس میان مبدأ الهی و صدورات آن سخن می گوید، ولی عملا در اصول او هر گونه فرق و تفاوتی بین خدا و ارواح آدیان از میان می روده، زیرا که جوهر و ماهیت ارواح جز بود، الهی است. ارواح که از مبدأ الهی صدور یافتند، پسری انجام وظیفه و رسالت خویش، پس از سرگ به خداوند باز می گردند. و بدین سبب از لحاظ روح، مرگ چیزی جز ولادت نوین برای زندگی در وجود خداوند نیست. ارواح بر گزیده حتی در زمان

۱- فهرست درجوع خود ۱۹

۲- C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T. I ۳۳۸ - ۳۳۹

۳- در باره تألیفات ابن العربی به فهرست کتابشناسی درجوع خود. ۴- آخر فصل دوم این کتاب درجوع

خود. ۵- تألیف نامفهم، در ۵۸ از A. J. Arberry

حیات می‌توانند به‌خدا بازگردند، بدین طریق که قبلاً از بوغ وجود ظاهری و تجربی و «من» خویش آزاد شوند و به‌دولت وحدت جوهری خالق تایل آیند. «قنا» همان الحاق روح به‌معدنوند در زمان حیات و حل کامل روح در اوست، و با از دست دادن شخصیت خاکی و این‌جهانی و شیخ آسا همراه است.

بعطور کلی افکار وحدت وجودی ابن‌العربی دربارهٔ وحدت خدا و کائنات در جملهٔ زیر بیان و خلاصه شده است: «هستی آفریدگان هبن هستی آفریدگار است»^۱. ل. ماسینیون فلسفه ابن‌العربی را «مونیزم اگرستانبالیستی» که همان ترجمهٔ اصطلاح عربی «وحدت وجود» یا «یکتایی هستی» است، نامیده است. ولی البته غرض ابن‌العربی از کلمهٔ «وجود» هستی ظاهری و تجربی نیست بلکه وجود باطنی و جوهری است.

به‌گفتهٔ ابن‌العربی، آدمیان واقعاً آزادی اراده ندارند، یا صحیحتر گوئیم آنچه دارند وهم و ظن کاذبی بیش نیست. ارواح را خدا رهبری می‌کند. و چون روح طبعاً الهی است و واجد آزادی اراده نیست، هر گونه تفاوت و فرقی میان نیک و بد سترده و نابود می‌شود. آنچه آدمی بد می‌شمارد مربوط به‌وجود شیخ آسا و تجربی اوست و بدین‌سبب بدی واقعیت ندارد و وهم است. بدین طریق مشکل نیکی و بدی و مسئولیت آدمی در مورد اعمال وی، همهٔ اینها در نظر ابن‌العربی به‌معنی و مفهوم نندارد. در این مورد ابن‌العربی به‌طور کلی با خزالی اختلاف پیدا می‌کند، زیرا که خزالی واقعیت بدی (و مبدأ اولهٔ آن ابلیس را) و واقعیت گناه و تأثیر مرگبار آن را در روح قبول دارد و آزادی ارادهٔ آدمی و مسئولیت وی را در مورد اعمال خویش می‌پذیرد. دیگر افکار ابن‌العربی، از قبیل صدور و وحدت خدا و کائنات در جوهر و مفهوم «قنا» و غیره، نیز وی را در تقابل مخالف خزالی و صوفیان بیانند و قرار می‌دهد.

ابن‌العربی ماهیتاً به‌شکل ظاهر دین بی‌اعتنا بوده و عقیده داشته که اعمال دینی و عبادات در تمام ادیان وجود دارد^۲. به‌گفتهٔ ابن‌العربی ایسانی واکه مبتی بر شرایع و اصول لا ینتیر (دگمات) یا درک واقعیات به واسطهٔ تفکر و مجرد از عمل باشد می‌توان رد کرد. اما ایسان شخصی و ایسانی که مبتنی به‌شناخت و درک بلاواسطهٔ حقیقت باشد، یعنی «دین دل» را نمی‌توان رد کرد. بدین‌سبب شکل ظاهر دین مهم نیست و نماز را می‌توان هم در مسجد گزارد و هم در صومعهٔ ترسانان و هم در کعبهٔ یهودیان و حتی در بن‌خانهٔ مشرکین. به‌شرطی که نماز گزارنده ایسان داشته باشد که مخاطب او خداست نه بت. مع هذا ابن‌العربی عقیده داشت که از لحاظ او اسلام مناسبترین شکل دین، و تصوف فلسفهٔ واقعی اسلام است. بدین سبب وی خویش را

۱- «وجود المخلوقات هبن وجود الخالق» ۲- رجوع شود به ص ۱۹ می ۱۴۶

گولتسبر، «دوسر دربارهٔ اسلام» ص ۱۵۷. I. Goldziher, «Die Zährleiten» Leipzig, 1884.

مسلمانی مؤمن می خوانند و بصوفیان توصیه می نموده که قواعد شریعت را مجری و سرعی
دارند.

افکار ابن العربی بسیاری از علمای سنی را عصبانی و غضبناک کرده بود. وی را زندیق
می خواندند (و حال اینکه این تسمیه ناحق بود، زیرا در گفتگوی وی پندهای ثنویت وجود داشت)
او را بد دین و مرتد نیز نامیدند و گفتند به «اتحاد» و «حلول» عقیده دارد^۱. ولی عده کثیری و
از آن جمله حتی کسانی که از معتقدان به وحدت وجود بودند، در مقام دفاع از او برخاستند. افکار
او در محیط صوفیان (و به ویژه در میان صوفیان ایران) با شغف و خرسندی پذیرفته شد^۲. چند
تن از مؤلفان صوفی و از آن جمله ابن سبعین الاشیلی، عرب اندلسی (متوفی به سال ۶۶۸ هـ)،
و عبدالرزاق کشانی (ایرانی) خیلی پوی نزدیک بودند. ابن سبعین اشیلی معتقد به وحدت وجود
است و می گوید که «خدایوند واقعیت حقیقی جمله کائنات است». وی در کشورهای شرقی
اسلامی و حتی در اروپای غربی نیز به سبب پاسخهایی که به برخی مسائل فلسفی- مطروحه در
برابر دانشمندان شهر «سب»^۳ و امپراطور روم مقدس (آلمانی) و پادشاه سیسیل فردریش دوم
هومن شتاوفن (از ۱۲۱۲ تا ۱۲۵۰ م حکومت کرد) - داده بود، شهرت یافت.

کمال الدین عبدالرزاق کشانی که به خطا سرقندی نیز خوانده شده^۴ (اصلاً از کاشان
بود و درباره زندگی وی اطلاعات اندکی در دست است و در سال ۷۳۰ هـ درگذشت) یکی
از نامی ترین مؤلفان صوفی ایران و بیرون از حدود ایران است. تألیفات بسیاری به زبان عربی
از او در دست است. مهتر از همه کتب او لغتنامه‌ای است تحت عنوان «الاصطلاحات»
الصوفیه. وی تفسیری بر «خصوص الحکم» ابن العربی تحت عنوان «تأویلات اقرآن» (۱۳۰۰ هـ) و
تألیفات دیگر نیز دارد. او طرفدار نظریه وحدت وجود عرفانی- با روح معتقدات ابن العربی-
بوده و از وی و «حقانیت نظر» او در برابر حملات مخالفان دفاع می کرده. عبدالرزاق کشانی
عقیده ابن العربی را درباره صدور کائنات از آفریدگار یا خدا قبول داشته ولی در بسیاری موارد
دیگر پیرو وی نبوده. فلسفه وحدت وجود عبدالرزاق اختلاطی است از ما بهناطیبه و الهیات
نوافلاطونیان با عقاید ارسطو و خصوص قرآن^۵.

فکر وحدت جوهری کائنات که ابن العربی پیش کشیده بود منجر به پست شمردن اینکار
فرد و رد آزادی اراده افراد می گردید، ولی عبدالرزاق، برعکس، تصریح می کند که در دنیا
وحدت جوهر با کثرت صدورات انفرادی توأم وجود دارد. و چون آزادی اراده یکی از صفات

۱- در باره سنی این اصطلاحات رجوع خود به اول فصل یازدهم. ۲- در باره ابن العربی به فهرست
کتابخانه‌ای رجوع نمود. ۳- در کراة ارضیة فکة جبل الطارک. ۴- گاه وی را با کمال الدین
عبدالرزاق سرقندی مورخ بزرگ «امی زبان» (از ۸۱۶ تا ۸۸۷ هـ) اشتباه می کردند.
۵- رجوع خود به D.B. Macdonald. «Abd ar-Razaq Kashani»

الهی است پس ضرورت اوست یعنی ارواح افراد نیز باید واجد آزادی اراده باشند. ولی آزادی اراده را با تقدیر چگونه می‌توان در یکجا گنجاند؟ عبدالرزاق حقیقه دارد که عمل فرد عملی است پیچ‌دوپیچ، شامل علت قریب و علت بعید یعنی تقدیر الهی، نوام با يك سلسله علل ثانوی که نزدیکتر است که این دو رسته علل با یکدیگر مخلوط شده‌اند. بنابراین عمل اراده را می‌توان نتیجه تأثیرات متقابل علل و نفوذهای گوناگون شمرد. عبدالرزاق مسئله بدی و مشیبت آدمی را به خاطر گناهان وی به سادگی حل می‌کند. بدی و گناه دو نتیجه فطرت و یخیری و دوری از خدا پدید می‌آید. مجازات گناهان ارواح نالقص در زندگی آن جهانی عبارت است از پاک شدن و این عمل ابدی نخواهد بود.^۱

در میان صوفیان وحدت وجودی المراطی، جلال‌الدین معروف به رومی (۶۰۴ تا ۶۷۲ هـ) شاعر بزرگ ایرانی که از مردم بلخ بوده، ولی بیشتر ایام زندگی را در قسبه آسیای صغیر بسر برده و مؤسس طریقت ددوی مولویه است، مقام نمایان و دوخشان دارد. وی فیلسوف نبوده و شرح ملون و مسرتی از جهانی غیبی باقی نگذاشته. او افکار خود را در قالب تشبيلات و اشارات شاعرانه عرضه داشته است. آثار مهم وی منظومه سترگ «ستوی معنوی» و دیوان اشعار او است به زبان فارسی. اشعار او که از حیث شکل و زیبایی تشبيلات و تزیینات و نبوی غنایی، درخشان و بی نظیرند، از لحاظ مضمون چندان اصالت ندارند؛ زیرا در افکار او نفوذ شده اندیشه‌های نوافلاطونی صوفیان وحدت وجودی سلف او (به ویژه بایزید بسطامی و فریدالدین عطار) و شاید هم عارفان مسیحی شرقی، به روشنی محسوس و مشهود است. خود جلال‌الدین معتقد بوده که سخت تحت تأثیر دوست خویش شمس تبریزی ددوی و شاعر و جهانگرد ساده دل قرار داشته و مرهون او است.

یکی از موضوعات محبوب اشعار جلال‌الدین عبارت است از لزوم چشم پوشی صوفی از «من» (تجربی) و شخصیت خویش و اینکه بدون عمل، نزدیکی وصال و دوستی محال است. باید نفس همراه را در نهاد خویش کشت تا بتوان شیرینی عشق به دوست خداوند را درک کرد. آدمی چون در حالت «قاء به خدا واصل شد، خود خدا می‌شود (جزئی از خداوند می‌شود). مرد خدا که در میان آدمیان گمشده و فقیر و حقیر زندگی می‌کند، در نتیجه قریب خویش به خداوند مسعود است و به واسطه وفود و کمال الهی توانگر است. او در بسایی است یکران، و گداری است گهر بار بدون ابر، او سلطانی است در زیر خرقه زاهد. برای درک و پیژگیهای

۱- مضمون‌هایی که در باره عبدالرزاق به عمل آمده در فهرست کتابخانه‌های مربوط به اصل حاشیه این کتاب منقول است و رجوع شود.

جهانبینی جلال‌الدین مطالعه سرگشت وی واجد اهمیت خاص است.^۱

در نظر جلال‌الدین رومی ایمان شخصی و عاطفی - حتی بصورت بسودی و ساده - بر ایمان اصولی علمای روحانی ترجیح دارد (داستان موسی پیامبر و چوپان در مشوی). دل آدمی مبد غفلت و کعبه و منبع شناخت غفلت است. بدین سبب زیارت کعبه و تشریفات آن از نظر کسی که در طریق صوفیگری گام نهاده اهمیت ندارد. در آثار وی این فکر - که برای صوفی اختلاف میان ادیان اهمیت ندارد - مصرأ تکرار می‌شود: همه ادیان و انوار یک خودشدند. مسلمانان و مسیحیان و یهودیان بر سر صورت ظاهر جنگ می‌کنند و نمی‌فهمند که ماهیت معنفات ایشان یکی است.

تحمین حال عرفانی و شناخت وحدت وجودی و فوق شخصی، موضوعهای اشار جلال‌الدین را تشکیل می‌دهد: شاعر مقر است که او بنده سلطان (خدا) است و خود نیز سلطان است، ذره‌ای است بر خورشید و خود خورشید است و جودش، گردی از وجود غفلت است و جزئی از بشر، لقی است و شفق، ماه است و خورشید، گل است و گلستان، مؤمن است و غیر، عاصی است و غفلت. در اشعار او فکر وجود ارواح از ازل و اندیشه تاسخ به‌تیرری حبيب و شاید اصل و بدیع دیده می‌شود. صدوات غفلت‌گویی بصورت منادج و انتقالاتی وقوع یافته - از جمادی به نامی و گیاه، و از نامی به حیوان، و از حیوان به آدمی واجد هوش و ایمان، و از آدمی به فرشته، و از فرشته به خدا. جلال‌الدین با اینکه همه افسراط پیرو اصل وحدت وجود بوده با این وصف بیان وی را مؤمن و مقنس و از اولیای مافیه می‌شناخته‌اند.

در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، تصوف نفوذ و تأثیر عظیمی در شعر فارسی داشت. اشعاری صوفیانه متب به‌شیخ ابوسعید ابوالخیر مهنوی^۲ بعدت ما رسیده. شاعران فارسی زبان زیر، تحت تأثیر جهانبینی تصرف قرار داشته‌اند. باباکوهی شیرازی (متوفی به‌سال ۵۲۲)، خواجه عیاض‌انصاری (۳۹۷ تا ۵۲۸)، ابوالسجد مجنود سانی (۴۴ تا ۵۳۶)، شیخ احمد جام (۴۲۱ تا ۵۳۷)، فریدالدین عطار (متوفی در حدود ۵۶۲۸)، فریدالدین عسراقی (متوفی به‌سال ۵۶۸۸)،^۳ شیخ محمود شبستری (متوفی به‌سال ۵۷۲۰)، اوحدالدین کرمانی (متوفی به‌سال ۵۶۹۸)، محمد شمس مغربی تبریزی (متوفی به‌سال ۵۸۰۹) شیخ

۱- سرگشت او در کتاب «تذکره الدارین» تألیف‌العلیهین الاکابر در اواسط قرن هفتم هجری در شرح‌زدکی به‌خوبه، مشول است. متن فارسی این کتاب چاپ و منتشر شده. ترجمه فارسی آن در کتابان حواری چاپ کرده است. ۲- نویسنده سرگشت ابوسعید ابوالخیر - یعنی مصعبین حنوف می‌گفته که شیخ مزبور هرگز شعر سروده. ۳- شاگرد شیخ ناصی صوفیان معادالدین قزوینی که در قریه منبع دوس اردو باره‌افسوسه‌الکعبه این‌المری بود. مرالی تحت تأثیر دوس مزبور واقع شده و اثر فلسفی «الساکن» را نوشت. ۴- از پیروان بردباری این‌المری بود. مجلس «مربی» را به‌دنبال داده که عسرة دویشترا درمرب انجمنی که وارث روحانی این‌المری بوده در یافت داشت است.

سید شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۲۵)،^۱ نورالدین عبدالرحمن جامی (۷۱۷ تا ۸۹۸) و دیگران. همچنین شاعرانی مانند نظام‌الدین نظامی گنجوی (از ۵۳۶ تا حدود ۶۰۲ هـ) و شیخ مصطفی‌الدین سلمی شیرازی (از ۵۸۰ تا ۷۹۲ هـ) و شمس‌الدین محمد حافظ (متوفی به سال ۷۹۲ هـ) گرچه از لحاظ جهانی نویسی، صوفیان نسام هیاری نبودند ولی از بعضی جهات تحت تأثیر تصوف بوده و افکار صوفیان را در آثار خویش منعکس نمودند.

تأثیر تصوف در شعر فارسی در قرنهای پنجم تا نهم هجری (و تا حتی بعد از آن نیز) چنانکه باید معلوم است، در اینجا فقط به یکی از جهات موضوع می‌پردازیم. الهیات و طیف تصوف، اصطلاحات بسیار غنی و ویژه‌ای را بوجود آورده و بطوری که ل. ماسینیون نوشته این اصطلاحات بیشتر بر لغات فرس‌آن (عربی) مبتنی است. شعر صوفیانه فارسی این اصطلاحات را اخذ و لغات قراردادی از خود بدان افزوده که بخشی از آن لغات، فارسی است. مثلاً، «خدا» عادتاً و بطور قراردادی به نام «دوست» و «یار»، خوانده می‌شود و «کأس المحبه» و «ترسایچه» و «پیرمدان» و «نصاری» و «می‌فرش» و «یاده فروش» و غیره. حال عرفانی به «می» و «یاده» و «مستی» معنی می‌گردد و محل گرد آمدن صوفیان «خرابات» خوانده می‌شود و صوفی «عاشق» بوده‌اند (که معرب شده و جمع آن «درونده آمده» و «خراباتی» و غیره خوانده شده).^۲

شاعران صوفی عشق عرفانی به عنوان درامتیک تشبیهات عشق‌جسمانی ترسیم می‌نمایند. ۱. برنسی می‌گوید که در اشعار صوفیانه فارسی «تقریباً به کلمات خدا و روح و نفس و نیاز و غیره بر نمی‌خوریم و به جای همه این کلمات، تشبیهاتی از عشق جسمانی و شهوانی گناشته شده است».^۳ کسی که از نزدیک با اشعار صوفیانه آشنا نباشد و آن را قرائت کند حتی گمان نخواهد برد که سروکارش با دین است، زیرا که مناظر شهوانی گاه به سطحی شکل و صورت واقعیت به خود می‌گیرند و چنان روشن و واضح هستند که تصویر مفران و ممبران به نظر ساختگی و زورکی می‌آید. محقق مزبور چنین دنیال می‌کند «دین سبب چون اشعار فارسی مربوط به عشق جسمانی را می‌خواندگاه حتی تشخیص اینکه آیا گوینده صوفی است یا مسرد هیاش بی‌بندوباری که نقاب معتضات صوفیانه را به رخسار کشیده محال است. برخی از فارسی زبانان همیشه و حتی در موارد آشکار، فلان هیاش خوشگند را میخواند را زاهدی یا ورع که خوشبهای

۱- مؤسس فرقهٔ دوحیه، شاه نعمت‌اللهی، به بعد رجوع نمود. ۲- این لغات قراردادی تا حدی معتضات صوفیان مکتب ملائنه (به ما ملل رجوع نمود) پیدا شد. پیروان مکتب مزبور معلوم می‌دارند که سرفی سبب زهد خویش را پنهان دارد و بصورت آدمی سبک دردد و حتی ولج جلوس کند. ۳- این آیهان و اظهارات و در بیان فارسی آسان است زیرا که در آن زمان جنس دستور وجود ندارد و بهین سبب کلمات «دوست» و «یاده» هم به «دوست» الحاق می‌شود و «دوست» و «یاده» مختار است بطور خاص و در آنکه کشش و در «دوست» خاص است یا مستوفی و «یاده» و «دوست» از علق عرفانی دینان است یا جسمانی.

یهیشتی را سروده می‌شناسند^۱، شاعر می‌توانست بدون ترس از تعقیب و افسافه فقیهان در زیر نقاب صوفیگری شراب و عشق جسمانی را مدح‌گوید.

اصطلاحات ویژه و فراوان و وسیع صوفیانه به‌شاعران و نویسندگان اجازه می‌داده که در ظرف و شکل مواظف صوفیگری و به‌پای اصطلاحات مزبور و تشبیهات و ابهامات رایج آن، منظوف و مطالبی را که ماهیاً و واقعاً هیچ نسبتی با عرفان نداشتند بریزند و بیان کنند. گاه شکل ظاهر بیان افکار و اصطلاحات صوفیانه برای استار آزادی عقیده و آتیزم و مادیت و حتی یدینی (ذیرا که وحدت وجود می‌ترانست نقابی برای استار یدینی باشد)^۲ به‌کار می‌رفته این استار احتراز و گریز از تحقیقات روحانیان را ممکن می‌ساخته. گاه شاعران متشب به‌فرق مرند و بدین و مبلدان افکار اجتماعی و انسانی که نسبت به‌دستگاه حاکم دشمنی می‌دزدیدند به‌این گونه استار دست زده نوسل می‌جستند. در قرن‌نهم هجری جامی، شاعر صوفی، نوشت که دوگونه مؤلف صوفی وجود دارد: پسری از ایشان عقیدتاً و واقعاً صوفی هست و بعضی دیگر فقط شکل ظاهر نوسنماعی صوفیان و اصطلاحات و تشبیهات آنان را به‌عمل گرفته‌اند، ولی بشر و عقیده آنان هیچ وجه مشترکی با تصوف ندارد.^۳

به‌رغم جنبه ادنیجایی کلی مضامین صوفیان که کمال مطلوبشان دست شستن از دنیوی و زهد و دفا و بالنتیجه دور شدن از زندگی فعال است، با این وصف برخی از طراقت تصوف غالباً منمکس‌کننده ناولمایی مردم از حرص و ثروت و زندگی کفلاعه و پر تجمل و مشحون از گناه بزرگان ثروال و باؤرگانان بوده است. این اعتراض‌سدد بیشتر موارد غیر فعال بوده، ولی گاه نیز اعتراض فعال عامه مردم علیه مظالم ثروالها به صورت عقاید تصوف در می‌آمده. البته در این موارد افکار هادیه عرفان صوفیگری در دجه دوم فرسرو می‌گرفته و تحت‌الشماع تبلیغات اجتماعی، که به‌صورت صوفیانه درآمده بوده، واقع می‌شده. در تاریخ اوپای غری نیز گاه عرفان به‌مثابه لقافه عقیدتی نهضت‌های ضد ثروال می‌به‌کار می‌رفته^۴. بدیده مشابهی در تاریخ ایران نیز دیده می‌شود.

درفاصله قرن‌های پنجم و نهم هجری، نفوذ تصوف پیش ازپیش در ایران استوار گردید. و برای کشور و قهر و فلاکت عامه مردم پس از هجوم سلجوقیان در قرن پنجم هجری، و فزان بلخ در قرن ششم هجری، و مغلولان در قرن هفتم، و لشکریان تیمور در آستانه قرن هشتم و نهم هجری، و جز آن به‌درواج نظر بدینانه تصوف نسبت به‌زندگی جسمانی و

۱- ا. ا. برهلی «تاریخ مختصر ادبیات فارسی» ص ۵۲ و ۵۳. ۲- در این باره، رجوع خود به اوانط فصل‌هم این کتاب. ۳- جامی، ص ۱۲ و ۱۳. ۴- «صکک دولتیان در آلمان».

«این جهانی» کسک کرد. و تبلیغات بمسود دست شستن و دوری از دنیوی و فعالیت اجناسی و قهر اختیاری و غیره مؤثر واقع شد. در این دوره خانقاههای پراکنده دویشان و صوفیان به شکل سلسله‌ای بزرگ اختوت درآمدند که هر یک پیرو طریقتی از صوفیگری بسوده و «ولایانی» و مؤسسان داشتند که سلسله باطریقه به نام ایشان خوانده می‌شد و ایشان نیز به نوبه خود جانشینان یا شيوخی داشتند. هر یک از این «سلسله‌ها» (سلسله) کلمه‌ای است عربی، بمعنی «زنجیر» خلافت و جانشینی روحانی، از «سلسله» - بمعنی «پیوند دافنده» یا «باطریقه‌ها» (بمعنی شیوه ویژه دله هرفان) انتشار وسیع یافته و نقش تاریخی برخی از آنها تا حدی با نقش مذاهب و طرائق روحانی کاتولیک - مانند سلسله‌ای روحانی راهبان (بندیکتان، دومینیکان، فرانسیسان، یسوعیان و غیره) یا سلسله‌ای روحانی - تنوالیه‌ای (تائیلیها، توتون‌ها و غیره) مشابهت داشت. بهرغم حقیقتی، که تا حدی میان کسان دور از شرقشناسی وجود دارد، رجال صوفی (و حتی پیروان افراطی اصل وحدت وجود) و سلسله‌ای صوفیه عادتاً گرایش به تشکیل فرقه‌ای طریقه مستقل نداشته‌اند. و در آغوش مذاهب اسلامی سنی، یا شیعه، به صورت جریان هرفانی آن می‌زیست. بدین سبب این طریقتها یا سلسله‌ها را (چنانکه تاکنون گاه در تالیفات شوروی معمول است) فرقه نامیدن خطاست. چنانکه سلسله‌ای راهبان کلیسای کاتولیک - مانند دومینیکان و فرانسیسان و یسوعیان و غیره - هم اگر چنین به خوانیم نادرست خواهد بود. اما اینکه پیروان فرق غلات شیعه گاه، به منظور فرار از تنقیب، خویشان را دوشاد دویشان فلان یا بهمان طریقت و سلسله قلمداد می‌کنند موضوعی است جدا.

درباره این طریقتها یا سلسله‌ها فقط به ذکر مختصری قناعت می‌کنیم. طرائق بسیار است. برخی از آنها در ایران و توسط ایرانیان تأسیس شده ولی در نقاط دور از حدود آن کشور انتشار یافته و بعضی دیگر در خارج از مرزهای ایران پدید آمده ولی در آنجا (ایران) ریشه دوانده و فراوان گرفته. برخی از طرائق، سنی و پارهای دیگر شیعه هستند و بعضی نیز بهر شاخه سنی و شیعه تقسیم شده‌اند. شیعیان به ویژه امامیه و زیدیه مدعی به تصوف نظر منفی داشت ولی در دوره مورد نظر ما بعضی از شاخه‌های تصوف به شیعه امامیه نزدیک شدند و پارهای از طرائق دویشی رنگ نشیب به نمود گرفتند.

سلسله خلافت و یا جانشینی روحانی همه طرائق از یکی از شیوخ نسبی صوفیه، مثلاً معروف کریمی و شاگرد او سری‌الطی، یا جنید، یا بایزید بسطامی و غیره آغاز می‌گردد، یا از کسانی که هرگز صوفی نبوده ولی بعدها روایات رایج بعدی ایشان را در شمار صوفیان در آورده (مثلاً سلسله طرائق شیعی یکی از ائمه دوازده گانه و غالباً امام اول علی (ع) است) و یا از اشخاص دیگری - مثلاً خضر پیامبر شروع می‌شود. نه تنها دویشان بمعنی انحص (قرائی که در خانقاهها زندگی می‌کنند و زهاد و یا در خویش جهانگرد) جزء طرائق به شمار می‌آیند،

بلکه صوفیان متسبب بعضی طغفات اجتماع که درخانه و میان خانواده خویش زندگی می‌کنند نیز از اهل طرائق محسوب می‌گردند. دداس طریقت با سلسله «ولی» و شیخ بزرگ «صدائی» (خداشناس) که «قطب» نامیده می‌شود قرار دارد و در محال و نقاط مختلفه، «نویان» و شیوخ محلی و «خلفای» ایشان جانشین وی هستند. هر سلسله‌ای طریقتی (که از طریق یک سلسله خطا و جانشینان، از فلان یا بهمان بزرگ صوفیان سینه به‌سینه نقل شده است) و شیوه و مراقبه و روحانی و ذکر (جلی و غنی) و آیین نامهای و روایاتی (غالباً افسانه‌ای) درباره تأسیس طریقت و سلسله جانشینان آن دارد. در برخی از طرائق تعالیمی مخفی و باطنی - که اغلب از منقلب قهقی فرستگها دور است و فقط برای اعضای ممنودی مکشوف می‌گردد - وجود دارد. با این وصف این تعالیم مخفی و عقاید افراطی وحدت وجودی، به‌بیچ وجه مانع از آن نیست که این سلسله و یا طریقت را همه «برحق» بدانند، حتی در اکثر موارد پیروان آن به‌طور عجیبی فلسفه وحدت وجود را با تعصبات سبگیری یا تشیع تلقین می‌نمایند.

طرائق اصلی دودیشی که از قرن ششم تا نهم هجری، در ایران وجود و انتشار داشته به‌ر قرار ذیر است.^۱

۱. قادیه - که قدیمترین طریقت است. و توسط شیخ عبدالقادر گیلانی (که معرب آن جیلانی است و اصلاً از گیلان بوده، متوفی به‌سال ۵۶۲ در بغداد) ملقب به «قطب‌الاعظم» تأسیس گردیده. قطب این طریقت نگهبان مرقد شیخ مقفوس مزبور است و زاویه اصلی طریقت نیز در جنب همان مرقد است. اکنون درهه سرزمینهای اسلامی پیروان این طریقت دیم می‌شوند. تا قرن نهم هجری، شمار ایشان در ایران بسیار بوده ولی پس از پیروزی تشیع در عهد صفویه، چون شیخ عبدالقادر گیلانی سنی حنبلی بوده و پاشیمان خصومت می‌ورزیده پیروان او هم از ایران رانده شدند. طریقت قادیه وحدت وجودی است. و افسراد این طریقت به‌طور پنهانی عبدالقادر گیلانی را خدا می‌دانند. رنگ سبز نشانه این سلسله است. این سلسله از قدیم با صفت ماهیگیران مربوط بوده و اعضای آن صنف دودیشان این طریقت شمرده می‌شوند.

۲. طریقت رفاعیه - که مؤسس آن سید احمد رفاعی (از مردم بصره، متوفی به‌سال ۵۷۸) است. طریقت دودیشان جهانگرد و خانه بدوش و سلسله شیوخ آن به‌عروف کرخی می‌رسد. در سراسر آسیای‌مقدم و به‌ویژه ایران انتشار دارد.

۳. طیفوریه - ابتدای آن از پایزده طیفور بظامی بسوده و سلسله شیوخ آن به‌نامام چهارم ذین‌العابدین علی (ع) می‌رسد. این طریقت به‌چند شاخه سنی و شیه تقسیم شده اکنون

۱- در باره طرائق دودیشی در کتاب L. Massignon (Tarika) معروفتر سخن رفته‌است و کتاب مزبور طبقه‌بندی طرائق (به‌طور نامفهم) و فهرست کتابشناسی منابع و تعلیمات ادکی نیز منقول است.

وجود ندارد.

۴. سرورده - مؤسس آن شیخ سنی عمر سرورده^۱ بوده.

۵. مولویه - طریقتی سنی که مؤسس آن مولانا جلال‌الدین رومی^۲ شاعر ساینالذکر ایرانی در قرن هشتم هجری است. خانقاه اصلی این طریقت در قونیه و در جنب مرقه شیخ یاد شده قرار داشته و شیخ طریقت نیز در آنجا ساکن بوده. اکنون این طریقت در ترکیه دواج دارد. در ایران نیز وجود داشته ولی درویشان این سلسله به خاطر نظریات افراطی و حشمت و جودی خویش از طرف شاه طهماسب اول صفوی از ایران طرد شدند. درویشان این طریقت ذکر جلی را با مریضی و رقص معمول می‌دارند و به‌دین سبب اروپاییان ایشان را درویشان «چرخنده» و «پا رقصنده» می‌خوانند. همیشه یکی از میزبانان درویشان مولویه مدارای مفرط ایشان با مسیحیان و یهودیان بوده. امتیاز ظاهری درویشان مزبور کلاه بلند دوشی ایشان است. به‌عمر تقدر ۱۷۹۱ در زمان حیات جلال‌الدین رومی اعضای طریقت مولویه بیشتر از ۵۰۰۰۰ طبقات پست و پیشروان^۳ بوده‌اند.

۶. شاذلیه - که مؤسس آن شاذلی مغربی بوده (متوفی ۵۶۵۶ هـ)، در ایران نیز پیروانی داشته.

۷. کبرویه - که توسط شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی، که به‌عنوان نخبیر خوارزم به‌دست مغولان هلاک شد، تأسیس یافته بوده. این طریقت ذکر غنی را معمول می‌داشته و در آسیای میانه انتشار داشته ولی پیروان آن در ایران کمتر بوده‌اند.

۸. چشتیه - «سلسله خلعت» آن به‌عین‌الدین چشتی (متوفی به‌سال ۶۴۳۴ هـ) و پیش از او به‌ابراهیم ادهم (شخصیت نیمه افسانه‌ای) و پیش از او به‌خضر پیامبر می‌رسد. مرکز این طریقت نخست در نزدیکی هرات بود و بعد به‌هندوستان انتقال یافت. امیر خسرو دهلوی شاعر (متوفی به‌سال ۷۲۶ هـ) به‌این طریقت تعلق دارد.

۹. نقشبندیه - مؤسس این سلسله که طریقت نیز به‌نام وی موسوم گردیده شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند (مری) - قادسی یعنی کسی که در فلز کهنه کسادی می‌کند، و این حرفه او و پدرش بوده) است که اصلاً از مردم واحه بخارا بوده (۷۱۸ تا ۷۹۲ هـ)^۴ چنانکه هنجیم این سلسله به‌نام بهاء‌الدین نقشبند یاد شده موسوم گردیده است. ولی سلسله مزبور ظاهراً قبلاً نیز وجود داشته. مجلس زده می‌شود که شاخه‌ای از طریقت طینورده پیوسته. منابع و متون گذشته

۱- دیرا به‌یاد باجی سروردهی ملقب به‌متول که مؤسس طریقت افراطیه است و در سال ۵۵۲ هـ اعدام شد، اشتباه کرد. ۲- جلال‌الدین رومی طبر ارم «مولانا» خوانده می‌شود و کلاً «مولویه» از آنجا مشتق است. ۳- افلاکی، ص ۱۱۷. ۴- برای فهرست کتابخانه‌های مربوط به‌نقشبندیه رجوع فرمود به. آ. آ. سیونوف «تاریخ پیام‌الدین بخارایی» ص ۲۰۲-۲۰۴ ضمیمه.

نقشبند و امری زاهد و مبلغ فقر و صادگی مفرط^۱ توصیف می‌کنند که هفتی وحدت وجودی به جمله موجودات زنده داشته. بعدها این افکار در آن سلسله به فساد و انحطاط گرایید و دست به صورت قطب مخالف خورد جلوه گرفت. یعنی پیروان آن بعد از ثروت و سازمان موجود و تعصبات دینی (به رغم تبلیغ وحدت وجود به طور رسمی) و «جهاد» با کفار پرداختند.^۲ این طریقت از ابالت چینی هانسو گرفته تا قازان و استانبول و پیروزه آسیای میانه و ایران و آذربایجان^۳ انتشار یافت و به شاخه‌های سنی و شیعه منتسب گشت (شاخه شیعه آن پیروان اسماء دارد). طریقت نقشبندیه بر مبنای زندگی دسته جمعی در خانقاهها گنجاورده شده و گوشه‌گیری و زهد را منکر است و ذکر غنی را معمول می‌دارد. امتیاز ظاهری درویشان این سلسله غرقای است به رنگ زرد و خاکسری.

۱۰. بکاشبه - روایت است که این سلسله را در آسیای میانه در قرن هشتم هجری، شخصی ایرانی به نام حاجی بکاش ناسیس کرده. وی وجودی نیمه افسانه‌ای است.^۴ سلسله بکاشبه به سبب رابطه نزدیکی که با پنج‌پریان داشته مشهور است. پیروان آن تقریباً همه در ترکیه عثمانی بودند. طریقت نیز بود رسا و سنی و مشرعی شده ولی همه می‌دانستند که تعالیم باطنی - نزدیک به غلات شیعه و حروفیه - در میان افراد این طریقت رواج داشته. بکاشیان معتقد بودند که ارزش همه ادیان یکسان است و برای اعمال و تشریفات دینی اهمیتی قائل نبودند و به ذکر نمی‌پرداختند. امتیاز ظاهری بکاشیان لباس سفید و کلاه سفید بوده. پس از ناپودی صف پنج‌پریان در سال ۱۸۲۶ م. مرکز این سلسله نیز از استانبول به آلبانی منتقل شد.
۱۱. صفویه - طریقتی است شیعه. درباره این سلسله جای دیگر^۵ سخن خواهیم گفت.
۱۲. جلدیه - سلسله‌ای است شیعه مربوط به نام شیخ جلد (قرن هشتم هجری) و از خراسان در سراسر ایران انتشار یافت. به گفته این بطوطه در قرن نهم هجری، جلدیه به زهد مفرط مشهور و ممتاز بودند و از امتیازاتشان این بود که درویشان طریقت نمی‌بایست ازدواج کنند.^۶

۱- طبق سرگشت وی، اموالش منحصر بود به حبسری کتبه و کوزه‌ای شکسته. نان روزانه را از راه حشره خویش کسب می‌کرد و معتقد بوده که سولی مجاز نیست غصه و پند داشته باشد. بازوهای خود همچون خواهر زاده‌ای می‌کرد. روزی که سر سفره امیر حران دعوت شده بود چیزی ضروری رگفت که از دوست صواب‌الاس و درویش است. سراف او در نزدیکی بغداد و زهارگاه است. ۲- درباره این طریقات که در آن سلسله پیدا شده بود چند رجوع نمود. ۳- در غرقای ۱۸ و ۱۹ م. این طریقت در افغانستان انتشار داشت. طریقت صفویه مستقلاً آهسته آهسته (سوره بزم) آهسته می‌شود تشکیل می‌دهد و سران آن هفت پنی لایسلا و حملات بکشی شامل به افکار این طریقت معتقد بودند. در پی از طاعت کور کوراه مرید از مرید در طریقت نقشبندیه که، مورد استناد خارجیان نیز قرار گرفته بود - ۴- تا کوبه مستند است که مؤسس واقعی سلسله با نام ۱۵ و ۱۶ م. بود.

G. Jacob, Die Bekteshije. Abb. d. Königl. Bayerisch. Akad. Wiss. kl. XXIV, III part. Munich. 1909. ۱۲ م

۵- به اصل بازوم این کتاب رجوع شود. ۶- به اصل ۱۲ این کتاب رجوع شود. ۷- این بطوطه مجلد ۱۲، ص ۳۹-۴۰.

۱۲. نعمت‌الله^۱ - سلسله‌ای است شیعه که مؤسس آن صوفی و شاعر و سید نامی شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۳۵ هـ) است که از اقطاب امام پنجم شیعیان محمدالباقی شمرده می‌شود. شاه نعمت‌الله مدنی در سرقند و هرات و بسز در بصره و در ۲۵ سال اخیر عمر در داذ خویش را در خانقاهی که در قریه زیبای ماهان، نزدیک کرمان، بنا کرده بود گذراند. مرقد او نیز اکنون در آنجاست و زیارتگاه است. شاه نعمت‌الله مقبولیت فراوانی میان عامه ناس داشته وی را «ولی» و «شاه» می‌خواندند که بمعنی «شاه عارفانه» است. از آن پس همه شیوخ این سلسله «شاه» نامیده شدند. وی از حمایت و یزوة سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۳۹ حکومت کرد) برخوردار بوده. سلطان دکن احمدشاه اول یعنی (از ۸۲۶ تا ۸۳۹ حکومت کرد) نیز وی را به دیار خویش دعوت کرد^۲. و سالات صوفیانه بسیار به شاه نعمت‌الله نسبت داده شده، ولی اثر مهم او دیوان اشعار وی است که مقبولیت عامه دارد^۳. موضوع اشعار وی همانا وحدت وجود افراطی است با روح گنجینه‌ای ابن‌العربی (طریقت سلسله وی نیز چنین است). غنای مناظر تاریک بلاهائی را که در آخر الزمان و بهنگام ظهور مصلی و عیسی و «قیامت» در انتظار جهانیان است رسم می‌کند. این طریقت در ایران و هندوستان انتشار دارد و شاعریایی چند از آن منشعب شده است.

پس از آنکه در قرن دهم هجری، و قرون بعدی شیعه در ایران پیروزی گشت، نفوذ طریقتهای ددویشی شیعی جدید و نعمت‌اللهی قرونی یافت، و به‌ویژه در میان شهریان بسط پیدا کرد. این دو طریقت به‌خاطر کسب نفوذ در میان ساکنان بلاد و شرکتهای بازرگانی و اصناف پیشه‌وران به رقابت و مبارزه با یکدیگر برخاستند. جهانگردان اروپایی در طی قرنهای شانزدهم و هجدهم و هجدهم میلادی خاطر نشان کرده‌اند که در بسیاری از شهرهای ایران اهالی بلاد، به دو دسته طرفداران جدیدیان و هواخواهان نعمتبان (جدیدی و نعمتی) تقسیم می‌شعاند.

۱۳. جلال‌الدین طریقتی بود شیعی از ددویشان خانه بدوش و جهانگرد که سرسلسله آن شیخ جلال‌الدین بخاری بوده است (۷۰۷ تا ۷۸۵ هـ) که بیشتر به نام شیخ جلال و یا لقب «مخدوم جهانیان» نامیده می‌شود. ددویشان این سلسله وضعی بهمرافات قوانین شریعت نمی‌نهند. به‌دور گردن طنایی می‌بندند. سیل و دیش کوتاهی می‌گفتند. مانند دیگر ددویشان ایران موی دداز و پریشان نداشتند. و صدقهای را که گرد می‌آوردند تسلیم مرشد خویش می‌کنند. این طریقت در ایران و آسیای میانه و هندوستان رواج داشته.

فلتدران پس ددویشان خانه بدوش و جهانگرد و سائل، در ایران و آسیای میانه بسیار

۱- زانچین مرگشت این شیخ شاعر و متون مربوط به وی را از منابع فارسی استخراج و منتشر کرده‌است. (رجوع شود به فهرست کتابخانه مربوط به فصل دوازدهم - ذیل کلمه «کرمانی»). ۲- چاپ مشکو این دیوان، تهران، ۱۳۳۶ ق.
۳-

بودند. گاه طریقتی مستقل و گاه نیز یکی از شاخه‌های سلسله‌ای را (نقشبندیه) و گاه هم دویشتان فاکد سازمان را بدین نام (قلندران) می‌خوانند.

چنانکه پیش‌گفتیم برخی از طرائق صوفیه با اصناف پیشموربان مربوط بودند. ولی این موضوع هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و ما در اینجا بدان نمی‌پردازیم.

از آنجایی که در فاصله قرنهای ششم و نهم هجری، تصوف از لحاظ معتقدات واجد وحدت نبوده، نمی‌توان از وحدت مبنای اجتماعی آن در آن دوران نیز سخن گفت. محیط اجتماعی که طرائق گوناگون تصوف، پیروان خویش را از آن بدست می‌آوردند به‌هیچ وجه یکدست نبوده. ضمناً ممکن بود طریقتی واحد در ادوار مختلفه نقشهای متفاوت ایفا کند، در هر دوری طوری. در دوره مورد نظر، در میان صوفیان اختلاف اجتماعی مشهود است. و اگر برخی از سلسله‌ها و طرائق و با شاخه‌های آنها کمایش اعتراضی بی‌حرکت، و سلفیاً متحرک، علیه مظاهر اجتماعی بعمل می‌آوردند، بعضی دیگر، برعکس، به تبلیغ زندگی متفکرانه و غیر ضال و در خویشن فرو رفتن و احتراز از هرگونه فعالیت در اجتماع پرداخته و بدین طریق قدرت طبقه ثروادها را برعاده مردم استوارتر می‌ساختند. گشتن از این در دوره مزبور گرایش و کوشش برای تبدیل تصوف به آلت دفاع از منافع طبقات حاکمه ثرواد مشهود است. تعالیم صوفیه درباره تحقیر ثروت و فقر را بیشتر به‌صورت قناعت به‌فست و نصیب خویش و شکیبایی و فرمانبرداری و عدم مقاومت در برابر ظلم و اجحاف درآوردند. لذا اصل تصوف را درباره فقر چنین تعبیر کردند که صوفی می‌تواند ثروتمند باشد فقط نباید روحاً به ثروت دل‌بستگی پیدا کند و برای کسب مال نباید به‌گاه و تجاوز توسل جوید. ضمناً شخصی ثروتمند باید خویشن را مالک مال نشرد و فقط مدیر ثروتی که مخلوند به‌وی سپرده محسوب دارد. مفروض چنین بود که این صوفی ثروتمند فقط سهم ناچیزی را صرف خویشن کند و بانی نفوذ و اموال خود را خرج امور دینی و خیریه نماید. ولی چون هیچ‌کس نظارتی بر صوفی ثروتمند نداشت، عملاً این قواعد اخلاقی وی را مقید نمی‌ساخت. طبعی است که این‌گونه صوفیان حامیانی در محیط ثروادها پیدا می‌کردند و خود به ثروادهای کلان روحانی بدل می‌گشتند.

من باب مثال می‌توان از عیقله ملقب به خواجة احرار (۸۰۶ تا ۸۹۶) شیخ بزرگ سلسله نقشبندیه که تقریباً در مدت چهل سال نقش بسیار مهمی (که از لحاظ سیاسی ارتجاعی بوده) در دوران سلطنت تیموریان در آسیای میانه بازی کرده، یاد کرد. شیخ مزبور که مؤلف کتابی مشهور در تصوف است از طرف بزرگ دارندگانش جزء اولیاء الله قلمداد شده. شرح زندگی که علی بن حسین واعظ کاشفی در پایان قرن نهم هجری درباره خواجة احرار نوشته^۱ وی

را چنین وصف کرده از اولیای می‌خواند: رسی خود کاشفی اطلاعاتی بدست می‌دهد که جانب دیگر زندگی و سرگشت ولیء مزبور را نیک معلوم می‌دارد. باین معنی کم‌خواجگان احرار دفرای ۱۳۰۰ ملک مصر فی شخصی بوده. و فقط در یکی از آن املاک سه هزار جفت عوامل (زمین مزروع)^۱ وجود داشته و برای مرمت و تنقیهٔ نه‌های آبیاری سالیانه از هر جفت زمین یک مرد و جمعا ۳۰۰۰ مرد به کارگشای می‌شده. مؤلف این سرگشت با ساده لوحی تمام به تحسین می‌پردازد و درگردآمدن این همه ثروت و خواست غنا را مشاهده می‌کند و می‌گوید که اموال و املاک حضرت ایشان و اراضی و مزارع و مستللات و گله‌ها و رمعا و دیگر تسکات منقول و غیر منقول فوق‌العاده بسیار دیشمار بوده.^۲ گشت‌نمایان، ولی مزبور بازوگانی ترانزینی کاروانی طریق مرو - بخارا - سرقد را در دست در دست گرفته بوده. از روی ایسن نمونه می‌نویسند داری کرد که وضع اجتماعی و افکار و اخلاق و آرمانهای معنوی سران سلسلهٔ مزبور از زمان شیخ بهاءالدین نشئت به‌برد - در مدت کمتر از یک قرن - تا چه حد دچار دگرگونی شده است. عبدالرحمن جامی، شاعر سالیانه در حدود یک صد هزار دینار کبکی برای مصارف عادی روزمرهٔ خویش صرف می‌کرده. و از سلطان حسین بایقرا فرمانفرمای تیموری خراسان خواهش کرده بوده که املاک وی را از پرداخت هرگونه مالیاتی بمنزانه معاف دارد.^۳

پس از قرن هشتم هجری و بعد از ابن‌العربی و جلال‌الدین رومی و عبدالرزاق کاشانی و چند تن دیگر، تصوف، ظاهراً چیزی نوراصل در زمینهٔ افکار به‌وجود نیارود و گرچه عرضاً انتشار و توسعه یافت، ولی با تکرار سخنان گشت‌نگان و افکار ایشان زنده مانده بود و رو به انحطاط رفت. تصرف در سلسله‌های دویشان پیش از پیش و به‌طور روز افزون به‌فادگرایی و به‌صورت معجزه نمایهای مبتذل و پرستش و ولایه و شیوخ زنده و مرده و مراقب و آثار ایشان درآمد. طرائق صوفیان و دویشان و خانقاهها مرکز پرستش و بزرگداشت این‌گونه شبخان و منح خرافات‌گوناگون و غالباً تعصبات منفی و همراه کتفه و وحشیانه گردید.

عامهٔ مؤمنان کمتر به‌سلسلهٔ تصوف ابراز علاقه می‌کردند (هرچه پیشتر هم کمایش چنین بوده) و بیشتر در امور زندگی روزمره خویش از شبخان معجزه و پاری می‌طلبدند. افزایش نفوذ و پرستش شیوخ صوفیه و طرائق به‌ترتیب شدن خانقاهها کمک می‌کرد، و مؤمنان شودال و شهریان پول و کالا و چیزهای بهادار و غلات و گله‌ها و اراضی موقوفه نثار خانقاهها

۱- این اصطلاح (کساول و مترادف «جنت‌کار» است) درسنی می‌دهد، الهه دوکاری که برای همه کاروان بسته‌هاست. به مفاد زمینی که می‌توان به‌وسیلهٔ یک جفت کار در فصل زرع جمع‌بند در این مورد ۸۵۰ هکتار (درجوع) بود ۱۰ پ. پ. ایوانوف، «انساند شیوخ صوفیه» ص ۱۰-۱۱ حاشیهٔ ۴. ۲- کاشانی، ص ۲۲۷-۲۲۸. ۳- در وقت این فرمان دسرگشت جامی تالیف عبدالواسع منقول است. برای متنی فارسی و ترجمهٔ روسی آن رجوع شود به آ. آ. مالجانوف، «دیروزگی قوام مالیاتی هرات در زمان امیرملیکه نوالی» در مجلهٔ «شاه» کار ادبیات از ۱۹۳۰، فاشکند، ۱۹۳۰، ص ۱۵۶-۱۶۱.

می‌کردند، و سلاطین و خوانین زمین و قبی و سرزمین معافیت از مالیات تقدیم می‌داشتند. دودیشان خانه‌پوشی که از لحاظ وضع اجتماعی خویش قانونی با نوباش و لومین پروتئوریا و عباده (۳۶۱) نداشته به تدریج و به نحوی دایم اقتزاید به تودهای از گلدایان حرفه‌ای که هیچ رابطه و نسبی با افکار تصوف نداشته غالباً فاقد هرگونه دین و ایمانی بودند تبدیل می‌شدند. یکی دیگر از اشکال انحطاط و فساد تصوف این بود که برخی از طرائق آن (یا شاخه‌های آن طرائق) به گونه‌ای از سلسله‌های لشکری و شوالیه‌گری تبدیل یافتند و به جای افکار صوفیانه و کسب کمال روحانی، اندیشه‌های تعصب آمیز و جهاد در راه ایمان راه پیش کشیدند و به این بهانه لشکرکشی‌های غارتگرانه به سرزمینهای کناره (گرجستان و شمال قفقاز و روسیه و سرزمین قوم ظموق (کالسیک و هندوستان و غیره) به راه انداختند، که واقعاً و عملاً جز تحصیل غنای جنگی فروزان و گرفتن غنای اسیر - بنده منصودی دیگر نداشتند...



پیروزی شیعه در ایران

شکست اسماعیلیان نزاری و سقوط دولت ایران، منجر به تشدید نفوذ فرقه‌ای دیگر از شیعه یعنی امامیه اثنی عشریه در میان عامة مردم گردید.^۱ پیشتر نظر واستاج و. و. بارتولد را نقل کردیم که تشیع در همه صور و اشکالش در ایران قافله حیدری نهفته‌های روستایی بوده.^۲ در قرنهای هشتم و نهم هجری، نهفته‌های خلق در ایران تحت قافله تشیع و تصرف ترمناً سبط یافت. این پدیده کاملاً بارنگ دینی نهفته‌های خلق در اروپای غربی قرون وسطی مشابهت دارد در آنجا هم مخالفت انقلابی علیه فئودالیزم در سراسر قرون وسطی جریان داشته و این مخالفت بر حسب شرایط زمان گاه به صورت هر فلان و گاه به صورت ارتداد آشکار و گاه به شکل قیام مسلحانه تجلی و بروز می کرده.^۳ در نهفته‌های مردم ایران در آن دوره هر سه عنصر یاد شده وجود داشته: یعنی انشعاب به صورت فرقه شیعه، هر فلان به شکل (تصوف) و قیامهای مسلحانه. رنگ دینی نهفته‌های صنفی در جاسمعی فئودالی را دانه باخصایص قلب آدمی می توان توجه کرد و نه نیاز وی به دین... بلکه توجیه نهفته‌های مزبور را باید در تاریخ قرون وسطی- دورانی که مردمان جز دین و الهیات معتقدات دیگری را نمی شناخته و نمی دانسته^۴ جست.

خلق نهفته‌های مردم در آن دوران عبارت بسود از فشار مظلوم فاتحان مغول و بهره کشی فئودالی. نهفته‌های مزبور از لحاظ حیدیه علیه منعب سنی یعنی منعب حاکمه و «پاسای کیره» چنگیز خانی بوده است (پاسا پردهای بیدپردوی سازمان طبقاتی و قبیله دستانان بزمین فئودالها و مالایانهای سنگین دولت مغولی ایلخانان در ایران). شعارهای نهفته‌های خلق نیز از این وضع برخاسته بوده. شعارهای مزبور به قرار زیر بوده. علیه « بدعتها » (یعنی مالایانهای که شریعت

۱- رجوع شود به فصل دوم این کتاب ۲- بهمان فصل (حاشیه ۲۵) رجوع شود ۳- از کتاب «سکونت‌نایان در آلمان». ۴- «لبره و دکترین ریاضیه پان فلسفه کلاسیک آلمان».

پیش‌بینی نکرده‌بوده)، رجعت به‌تواین عهد اسلام که خود در نظر عامه خلق به صورت آومان و کمال مطلوب جلوه می‌کرده. از آنجائی که در کشورهای اسلامی شرقی رابطه دولت و حقوق و قوانین باین نزدیکتر و فشرده‌تر از کشورهای مسیحی غرب بوده، درمسالك مسلمانان هر فکر اجتماعی به‌شکل منفی و دینی دمی آمده، گرچه در نهضت‌های خلق دین نقش خادم و تابع را ایفاء می‌کرده.

تا آغاز قرن نهم هجریه، نیمی از مردم ایران (و شایع‌تر بیشتر) سنی بودند. حمدالله مستوفی قزوینی در تألیف جغرافیائی خویش (نزهةالقلوب) که در حدود ۷۴۰ هـ نوشته شده می‌گوید که شیعیان امامیه در عراق عرب در نواحی کوفه و بصره و حله^۱ اکثریت داشته‌اند و در غرب ایران در نواحی ری و آواره و قم و اردستان و فراهان و نهلوند^۲. در شهر ساوه سنیان شافعی حکمفرما بودند و در اطراف آن‌شهر شیعیان امامیه^۳. درکاشان شیعیان امامیه در شهر و سنیان در روستاهای اطراف اکثریت داشتند^۴. درگرگان بیشتر ساکنان شیعه بودند^۵. مستوفی درباره مردم مازندران و گیلان اطلاعاتی به‌دست نمی‌دهد، ولی از دیگر منابع می‌تایم^۶ که در آنجا توده مردم (به‌استثای بخشی از بزرگان و شهریان) باانتم از شیعیان امامیه بوده است. مستوفی درخراسان فقط نام يك ناحیه را که شیعیان امامیه در آن تفوق داشته‌اند ذکر می‌کند و آن یهقی است که شهر حمله آن سبزوار بوده^۷. به‌تخته مؤلف مزبور در چند ناحیه جبال البرز - مانند دلم و طوالش و رودبار و غیره - باطیانی^۸ یعنی اسماعیلیه اکثریت داشتند. از دیگر منابع و متون چنین برمی‌آید که کوهستان (قهنان) مدتی مدید به‌صورت کانون اسماعیلیان باقی مانده بود. مستوفی در باره مذهب و معتقدات دینی مردم برخی از نواحی (خوزستان^۹، کرمان، سیستان) اطلاعاتی به‌دست نمی‌دهد. دردیگر نواحی ایران سنیان بیشتر بوده‌اند^{۱۰}. ولی می‌توان حدس زد که در بسیاری جاها و به‌ویژه نقاط دوستایی نشین افراد مردم باطناً شیعه بودند ولی ظاهراً و رسماً «تپه» کرده خویش‌نژاد سنی معرفی می‌کردند^{۱۱}.

بااین‌همه تا آغاز قرن نهم هجریه، اکثریت مردم ایران، لافل به‌طور رسمی، سنی به‌شمار

۱- خزانه‌القلوب مستوفی، ص ۲۸۰، ۲۸۱
 ۲- ص ۶۲، ۶۳
 ۳- ص ۶۷، ۶۸
 ۴- ص ۶۸، ۶۹
 ۵- ص ۶۹، ۷۰
 ۶- ص ۷۰، ۷۱
 ۷- ص ۷۱، ۷۲
 ۸- ص ۷۲، ۷۳
 ۹- ص ۷۳، ۷۴
 ۱۰- ص ۷۴، ۷۵
 ۱۱- ص ۷۵، ۷۶
 ۱۲- ص ۷۶، ۷۷
 ۱۳- ص ۷۷، ۷۸
 ۱۴- ص ۷۸، ۷۹
 ۱۵- ص ۷۹، ۸۰
 ۱۶- ص ۸۰، ۸۱
 ۱۷- ص ۸۱، ۸۲
 ۱۸- ص ۸۲، ۸۳
 ۱۹- ص ۸۳، ۸۴
 ۲۰- ص ۸۴، ۸۵
 ۲۱- ص ۸۵، ۸۶
 ۲۲- ص ۸۶، ۸۷
 ۲۳- ص ۸۷، ۸۸
 ۲۴- ص ۸۸، ۸۹
 ۲۵- ص ۸۹، ۹۰
 ۲۶- ص ۹۰، ۹۱
 ۲۷- ص ۹۱، ۹۲
 ۲۸- ص ۹۲، ۹۳
 ۲۹- ص ۹۳، ۹۴
 ۳۰- ص ۹۴، ۹۵
 ۳۱- ص ۹۵، ۹۶
 ۳۲- ص ۹۶، ۹۷
 ۳۳- ص ۹۷، ۹۸
 ۳۴- ص ۹۸، ۹۹
 ۳۵- ص ۹۹، ۱۰۰
 ۳۶- ص ۱۰۰، ۱۰۱
 ۳۷- ص ۱۰۱، ۱۰۲
 ۳۸- ص ۱۰۲، ۱۰۳
 ۳۹- ص ۱۰۳، ۱۰۴
 ۴۰- ص ۱۰۴، ۱۰۵
 ۴۱- ص ۱۰۵، ۱۰۶
 ۴۲- ص ۱۰۶، ۱۰۷
 ۴۳- ص ۱۰۷، ۱۰۸
 ۴۴- ص ۱۰۸، ۱۰۹
 ۴۵- ص ۱۰۹، ۱۱۰
 ۴۶- ص ۱۱۰، ۱۱۱
 ۴۷- ص ۱۱۱، ۱۱۲
 ۴۸- ص ۱۱۲، ۱۱۳
 ۴۹- ص ۱۱۳، ۱۱۴
 ۵۰- ص ۱۱۴، ۱۱۵
 ۵۱- ص ۱۱۵، ۱۱۶
 ۵۲- ص ۱۱۶، ۱۱۷
 ۵۳- ص ۱۱۷، ۱۱۸
 ۵۴- ص ۱۱۸، ۱۱۹
 ۵۵- ص ۱۱۹، ۱۲۰
 ۵۶- ص ۱۲۰، ۱۲۱
 ۵۷- ص ۱۲۱، ۱۲۲
 ۵۸- ص ۱۲۲، ۱۲۳
 ۵۹- ص ۱۲۳، ۱۲۴
 ۶۰- ص ۱۲۴، ۱۲۵
 ۶۱- ص ۱۲۵، ۱۲۶
 ۶۲- ص ۱۲۶، ۱۲۷
 ۶۳- ص ۱۲۷، ۱۲۸
 ۶۴- ص ۱۲۸، ۱۲۹
 ۶۵- ص ۱۲۹، ۱۳۰
 ۶۶- ص ۱۳۰، ۱۳۱
 ۶۷- ص ۱۳۱، ۱۳۲
 ۶۸- ص ۱۳۲، ۱۳۳
 ۶۹- ص ۱۳۳، ۱۳۴
 ۷۰- ص ۱۳۴، ۱۳۵
 ۷۱- ص ۱۳۵، ۱۳۶
 ۷۲- ص ۱۳۶، ۱۳۷
 ۷۳- ص ۱۳۷، ۱۳۸
 ۷۴- ص ۱۳۸، ۱۳۹
 ۷۵- ص ۱۳۹، ۱۴۰
 ۷۶- ص ۱۴۰، ۱۴۱
 ۷۷- ص ۱۴۱، ۱۴۲
 ۷۸- ص ۱۴۲، ۱۴۳
 ۷۹- ص ۱۴۳، ۱۴۴
 ۸۰- ص ۱۴۴، ۱۴۵
 ۸۱- ص ۱۴۵، ۱۴۶
 ۸۲- ص ۱۴۶، ۱۴۷
 ۸۳- ص ۱۴۷، ۱۴۸
 ۸۴- ص ۱۴۸، ۱۴۹
 ۸۵- ص ۱۴۹، ۱۵۰
 ۸۶- ص ۱۵۰، ۱۵۱
 ۸۷- ص ۱۵۱، ۱۵۲
 ۸۸- ص ۱۵۲، ۱۵۳
 ۸۹- ص ۱۵۳، ۱۵۴
 ۹۰- ص ۱۵۴، ۱۵۵
 ۹۱- ص ۱۵۵، ۱۵۶
 ۹۲- ص ۱۵۶، ۱۵۷
 ۹۳- ص ۱۵۷، ۱۵۸
 ۹۴- ص ۱۵۸، ۱۵۹
 ۹۵- ص ۱۵۹، ۱۶۰
 ۹۶- ص ۱۶۰، ۱۶۱
 ۹۷- ص ۱۶۱، ۱۶۲
 ۹۸- ص ۱۶۲، ۱۶۳
 ۹۹- ص ۱۶۳، ۱۶۴
 ۱۰۰- ص ۱۶۴، ۱۶۵
 ۱۰۱- ص ۱۶۵، ۱۶۶
 ۱۰۲- ص ۱۶۶، ۱۶۷
 ۱۰۳- ص ۱۶۷، ۱۶۸
 ۱۰۴- ص ۱۶۸، ۱۶۹
 ۱۰۵- ص ۱۶۹، ۱۷۰
 ۱۰۶- ص ۱۷۰، ۱۷۱
 ۱۰۷- ص ۱۷۱، ۱۷۲
 ۱۰۸- ص ۱۷۲، ۱۷۳
 ۱۰۹- ص ۱۷۳، ۱۷۴
 ۱۱۰- ص ۱۷۴، ۱۷۵
 ۱۱۱- ص ۱۷۵، ۱۷۶
 ۱۱۲- ص ۱۷۶، ۱۷۷
 ۱۱۳- ص ۱۷۷، ۱۷۸
 ۱۱۴- ص ۱۷۸، ۱۷۹
 ۱۱۵- ص ۱۷۹، ۱۸۰
 ۱۱۶- ص ۱۸۰، ۱۸۱
 ۱۱۷- ص ۱۸۱، ۱۸۲
 ۱۱۸- ص ۱۸۲، ۱۸۳
 ۱۱۹- ص ۱۸۳، ۱۸۴
 ۱۲۰- ص ۱۸۴، ۱۸۵
 ۱۲۱- ص ۱۸۵، ۱۸۶
 ۱۲۲- ص ۱۸۶، ۱۸۷
 ۱۲۳- ص ۱۸۷، ۱۸۸
 ۱۲۴- ص ۱۸۸، ۱۸۹
 ۱۲۵- ص ۱۸۹، ۱۹۰
 ۱۲۶- ص ۱۹۰، ۱۹۱
 ۱۲۷- ص ۱۹۱، ۱۹۲
 ۱۲۸- ص ۱۹۲، ۱۹۳
 ۱۲۹- ص ۱۹۳، ۱۹۴
 ۱۳۰- ص ۱۹۴، ۱۹۵
 ۱۳۱- ص ۱۹۵، ۱۹۶
 ۱۳۲- ص ۱۹۶، ۱۹۷
 ۱۳۳- ص ۱۹۷، ۱۹۸
 ۱۳۴- ص ۱۹۸، ۱۹۹
 ۱۳۵- ص ۱۹۹، ۲۰۰
 ۱۳۶- ص ۲۰۰، ۲۰۱
 ۱۳۷- ص ۲۰۱، ۲۰۲
 ۱۳۸- ص ۲۰۲، ۲۰۳
 ۱۳۹- ص ۲۰۳، ۲۰۴
 ۱۴۰- ص ۲۰۴، ۲۰۵
 ۱۴۱- ص ۲۰۵، ۲۰۶
 ۱۴۲- ص ۲۰۶، ۲۰۷
 ۱۴۳- ص ۲۰۷، ۲۰۸
 ۱۴۴- ص ۲۰۸، ۲۰۹
 ۱۴۵- ص ۲۰۹، ۲۱۰
 ۱۴۶- ص ۲۱۰، ۲۱۱
 ۱۴۷- ص ۲۱۱، ۲۱۲
 ۱۴۸- ص ۲۱۲، ۲۱۳
 ۱۴۹- ص ۲۱۳، ۲۱۴
 ۱۵۰- ص ۲۱۴، ۲۱۵
 ۱۵۱- ص ۲۱۵، ۲۱۶
 ۱۵۲- ص ۲۱۶، ۲۱۷
 ۱۵۳- ص ۲۱۷، ۲۱۸
 ۱۵۴- ص ۲۱۸، ۲۱۹
 ۱۵۵- ص ۲۱۹، ۲۲۰
 ۱۵۶- ص ۲۲۰، ۲۲۱
 ۱۵۷- ص ۲۲۱، ۲۲۲
 ۱۵۸- ص ۲۲۲، ۲۲۳
 ۱۵۹- ص ۲۲۳، ۲۲۴
 ۱۶۰- ص ۲۲۴، ۲۲۵
 ۱۶۱- ص ۲۲۵، ۲۲۶
 ۱۶۲- ص ۲۲۶، ۲۲۷
 ۱۶۳- ص ۲۲۷، ۲۲۸
 ۱۶۴- ص ۲۲۸، ۲۲۹
 ۱۶۵- ص ۲۲۹، ۲۳۰
 ۱۶۶- ص ۲۳۰، ۲۳۱
 ۱۶۷- ص ۲۳۱، ۲۳۲
 ۱۶۸- ص ۲۳۲، ۲۳۳
 ۱۶۹- ص ۲۳۳، ۲۳۴
 ۱۷۰- ص ۲۳۴، ۲۳۵
 ۱۷۱- ص ۲۳۵، ۲۳۶
 ۱۷۲- ص ۲۳۶، ۲۳۷
 ۱۷۳- ص ۲۳۷، ۲۳۸
 ۱۷۴- ص ۲۳۸، ۲۳۹
 ۱۷۵- ص ۲۳۹، ۲۴۰
 ۱۷۶- ص ۲۴۰، ۲۴۱
 ۱۷۷- ص ۲۴۱، ۲۴۲
 ۱۷۸- ص ۲۴۲، ۲۴۳
 ۱۷۹- ص ۲۴۳، ۲۴۴
 ۱۸۰- ص ۲۴۴، ۲۴۵
 ۱۸۱- ص ۲۴۵، ۲۴۶
 ۱۸۲- ص ۲۴۶، ۲۴۷
 ۱۸۳- ص ۲۴۷، ۲۴۸
 ۱۸۴- ص ۲۴۸، ۲۴۹
 ۱۸۵- ص ۲۴۹، ۲۵۰
 ۱۸۶- ص ۲۵۰، ۲۵۱
 ۱۸۷- ص ۲۵۱، ۲۵۲
 ۱۸۸- ص ۲۵۲، ۲۵۳
 ۱۸۹- ص ۲۵۳، ۲۵۴
 ۱۹۰- ص ۲۵۴، ۲۵۵
 ۱۹۱- ص ۲۵۵، ۲۵۶
 ۱۹۲- ص ۲۵۶، ۲۵۷
 ۱۹۳- ص ۲۵۷، ۲۵۸
 ۱۹۴- ص ۲۵۸، ۲۵۹
 ۱۹۵- ص ۲۵۹، ۲۶۰
 ۱۹۶- ص ۲۶۰، ۲۶۱
 ۱۹۷- ص ۲۶۱، ۲۶۲
 ۱۹۸- ص ۲۶۲، ۲۶۳
 ۱۹۹- ص ۲۶۳، ۲۶۴
 ۲۰۰- ص ۲۶۴، ۲۶۵
 ۲۰۱- ص ۲۶۵، ۲۶۶
 ۲۰۲- ص ۲۶۶، ۲۶۷
 ۲۰۳- ص ۲۶۷، ۲۶۸
 ۲۰۴- ص ۲۶۸، ۲۶۹
 ۲۰۵- ص ۲۶۹، ۲۷۰
 ۲۰۶- ص ۲۷۰، ۲۷۱
 ۲۰۷- ص ۲۷۱، ۲۷۲
 ۲۰۸- ص ۲۷۲، ۲۷۳
 ۲۰۹- ص ۲۷۳، ۲۷۴
 ۲۱۰- ص ۲۷۴، ۲۷۵
 ۲۱۱- ص ۲۷۵، ۲۷۶
 ۲۱۲- ص ۲۷۶، ۲۷۷
 ۲۱۳- ص ۲۷۷، ۲۷۸
 ۲۱۴- ص ۲۷۸، ۲۷۹
 ۲۱۵- ص ۲۷۹، ۲۸۰
 ۲۱۶- ص ۲۸۰، ۲۸۱
 ۲۱۷- ص ۲۸۱، ۲۸۲
 ۲۱۸- ص ۲۸۲، ۲۸۳
 ۲۱۹- ص ۲۸۳، ۲۸۴
 ۲۲۰- ص ۲۸۴، ۲۸۵
 ۲۲۱- ص ۲۸۵، ۲۸۶
 ۲۲۲- ص ۲۸۶، ۲۸۷
 ۲۲۳- ص ۲۸۷، ۲۸۸
 ۲۲۴- ص ۲۸۸، ۲۸۹
 ۲۲۵- ص ۲۸۹، ۲۹۰
 ۲۲۶- ص ۲۹۰، ۲۹۱
 ۲۲۷- ص ۲۹۱، ۲۹۲
 ۲۲۸- ص ۲۹۲، ۲۹۳
 ۲۲۹- ص ۲۹۳، ۲۹۴
 ۲۳۰- ص ۲۹۴، ۲۹۵
 ۲۳۱- ص ۲۹۵، ۲۹۶
 ۲۳۲- ص ۲۹۶، ۲۹۷
 ۲۳۳- ص ۲۹۷، ۲۹۸
 ۲۳۴- ص ۲۹۸، ۲۹۹
 ۲۳۵- ص ۲۹۹، ۳۰۰
 ۲۳۶- ص ۳۰۰، ۳۰۱
 ۲۳۷- ص ۳۰۱، ۳۰۲
 ۲۳۸- ص ۳۰۲، ۳۰۳
 ۲۳۹- ص ۳۰۳، ۳۰۴
 ۲۴۰- ص ۳۰۴، ۳۰۵
 ۲۴۱- ص ۳۰۵، ۳۰۶
 ۲۴۲- ص ۳۰۶، ۳۰۷
 ۲۴۳- ص ۳۰۷، ۳۰۸
 ۲۴۴- ص ۳۰۸، ۳۰۹
 ۲۴۵- ص ۳۰۹، ۳۱۰
 ۲۴۶- ص ۳۱۰، ۳۱۱
 ۲۴۷- ص ۳۱۱، ۳۱۲
 ۲۴۸- ص ۳۱۲، ۳۱۳
 ۲۴۹- ص ۳۱۳، ۳۱۴
 ۲۵۰- ص ۳۱۴، ۳۱۵
 ۲۵۱- ص ۳۱۵، ۳۱۶
 ۲۵۲- ص ۳۱۶، ۳۱۷
 ۲۵۳- ص ۳۱۷، ۳۱۸
 ۲۵۴- ص ۳۱۸، ۳۱۹
 ۲۵۵- ص ۳۱۹، ۳۲۰
 ۲۵۶- ص ۳۲۰، ۳۲۱
 ۲۵۷- ص ۳۲۱، ۳۲۲
 ۲۵۸- ص ۳۲۲، ۳۲۳
 ۲۵۹- ص ۳۲۳، ۳۲۴
 ۲۶۰- ص ۳۲۴، ۳۲۵
 ۲۶۱- ص ۳۲۵، ۳۲۶
 ۲۶۲- ص ۳۲۶، ۳۲۷
 ۲۶۳- ص ۳۲۷، ۳۲۸
 ۲۶۴- ص ۳۲۸، ۳۲۹
 ۲۶۵- ص ۳۲۹، ۳۳۰
 ۲۶۶- ص ۳۳۰، ۳۳۱
 ۲۶۷- ص ۳۳۱، ۳۳۲
 ۲۶۸- ص ۳۳۲، ۳۳۳
 ۲۶۹- ص ۳۳۳، ۳۳۴
 ۲۷۰- ص ۳۳۴، ۳۳۵
 ۲۷۱- ص ۳۳۵، ۳۳۶
 ۲۷۲- ص ۳۳۶، ۳۳۷
 ۲۷۳- ص ۳۳۷، ۳۳۸
 ۲۷۴- ص ۳۳۸، ۳۳۹
 ۲۷۵- ص ۳۳۹، ۳۴۰
 ۲۷۶- ص ۳۴۰، ۳۴۱
 ۲۷۷- ص ۳۴۱، ۳۴۲
 ۲۷۸- ص ۳۴۲، ۳۴۳
 ۲۷۹- ص ۳۴۳، ۳۴۴
 ۲۸۰- ص ۳۴۴، ۳۴۵
 ۲۸۱- ص ۳۴۵، ۳۴۶
 ۲۸۲- ص ۳۴۶، ۳۴۷
 ۲۸۳- ص ۳۴۷، ۳۴۸
 ۲۸۴- ص ۳۴۸، ۳۴۹
 ۲۸۵- ص ۳۴۹، ۳۵۰
 ۲۸۶- ص ۳۵۰، ۳۵۱
 ۲۸۷- ص ۳۵۱، ۳۵۲
 ۲۸۸- ص ۳۵۲، ۳۵۳
 ۲۸۹- ص ۳۵۳، ۳۵۴
 ۲۹۰- ص ۳۵۴، ۳۵۵
 ۲۹۱- ص ۳۵۵، ۳۵۶
 ۲۹۲- ص ۳۵۶، ۳۵۷
 ۲۹۳- ص ۳۵۷، ۳۵۸
 ۲۹۴- ص ۳۵۸، ۳۵۹
 ۲۹۵- ص ۳۵۹، ۳۶۰
 ۲۹۶- ص ۳۶۰، ۳۶۱
 ۲۹۷- ص ۳۶۱، ۳۶۲
 ۲۹۸- ص ۳۶۲، ۳۶۳
 ۲۹۹- ص ۳۶۳، ۳۶۴
 ۳۰۰- ص ۳۶۴، ۳۶۵
 ۳۰۱- ص ۳۶۵، ۳۶۶
 ۳۰۲- ص ۳۶۶، ۳۶۷
 ۳۰۳- ص ۳۶۷، ۳۶۸
 ۳۰۴- ص ۳۶۸، ۳۶۹
 ۳۰۵- ص ۳۶۹، ۳۷۰
 ۳۰۶- ص ۳۷۰، ۳۷۱
 ۳۰۷- ص ۳۷۱، ۳۷۲
 ۳۰۸- ص ۳۷۲، ۳۷۳
 ۳۰۹- ص ۳۷۳، ۳۷۴
 ۳۱۰- ص ۳۷۴، ۳۷۵
 ۳۱۱- ص ۳۷۵، ۳۷۶
 ۳۱۲- ص ۳۷۶، ۳۷۷
 ۳۱۳- ص ۳۷۷، ۳۷۸
 ۳۱۴- ص ۳۷۸، ۳۷۹
 ۳۱۵- ص ۳۷۹، ۳۸۰
 ۳۱۶- ص ۳۸۰، ۳۸۱
 ۳۱۷- ص ۳۸۱، ۳۸۲
 ۳۱۸- ص ۳۸۲، ۳۸۳
 ۳۱۹- ص ۳۸۳، ۳۸۴
 ۳۲۰- ص ۳۸۴، ۳۸۵
 ۳۲۱- ص ۳۸۵، ۳۸۶
 ۳۲۲- ص ۳۸۶، ۳۸۷
 ۳۲۳- ص ۳۸۷، ۳۸۸
 ۳۲۴- ص ۳۸۸، ۳۸۹
 ۳۲۵- ص ۳۸۹، ۳۹۰
 ۳۲۶- ص ۳۹۰، ۳۹۱
 ۳۲۷- ص ۳۹۱، ۳۹۲
 ۳۲۸- ص ۳۹۲، ۳۹۳
 ۳۲۹- ص ۳۹۳، ۳۹۴
 ۳۳۰- ص ۳۹۴، ۳۹۵
 ۳۳۱- ص ۳۹۵، ۳۹۶
 ۳۳۲- ص ۳۹۶، ۳۹۷
 ۳۳۳- ص ۳۹۷، ۳۹۸
 ۳۳۴- ص ۳۹۸، ۳۹۹
 ۳۳۵- ص ۳۹۹، ۴۰۰
 ۳۳۶- ص ۴۰۰، ۴۰۱
 ۳۳۷- ص ۴۰۱، ۴۰۲
 ۳۳۸- ص ۴۰۲، ۴۰۳
 ۳۳۹- ص ۴۰۳، ۴۰۴
 ۳۴۰- ص ۴۰۴، ۴۰۵
 ۳۴۱- ص ۴۰۵، ۴۰۶
 ۳۴۲- ص ۴۰۶، ۴۰۷
 ۳۴۳- ص ۴۰۷، ۴۰۸
 ۳۴۴- ص ۴۰۸، ۴۰۹
 ۳۴۵- ص ۴۰۹، ۴۱۰
 ۳۴۶- ص ۴۱۰، ۴۱۱
 ۳۴۷- ص ۴۱۱، ۴۱۲
 ۳۴۸- ص ۴۱۲، ۴۱۳
 ۳۴۹- ص ۴۱۳، ۴۱۴
 ۳۵۰- ص ۴۱۴، ۴۱۵
 ۳۵۱- ص ۴۱۵، ۴۱۶
 ۳۵۲- ص ۴۱۶، ۴۱۷
 ۳۵۳- ص ۴۱۷، ۴۱۸
 ۳۵۴- ص ۴۱۸، ۴۱۹
 ۳۵۵- ص ۴۱۹، ۴۲۰
 ۳۵۶- ص ۴۲۰، ۴۲۱
 ۳۵۷- ص ۴۲۱، ۴۲۲
 ۳۵۸- ص ۴۲۲، ۴۲۳
 ۳۵۹- ص ۴۲۳، ۴۲۴
 ۳۶۰- ص ۴۲۴، ۴۲۵
 ۳۶۱- ص ۴۲۵، ۴۲۶
 ۳۶۲- ص ۴۲۶، ۴۲۷
 ۳۶۳- ص ۴۲۷، ۴۲۸
 ۳۶۴- ص ۴۲۸، ۴۲۹
 ۳۶۵- ص ۴۲۹، ۴۳۰
 ۳۶۶- ص ۴۳۰، ۴۳۱
 ۳۶۷- ص ۴۳۱، ۴۳۲
 ۳۶۸- ص ۴۳۲، ۴۳۳
 ۳۶۹- ص ۴۳۳، ۴۳۴
 ۳۷۰- ص ۴۳۴، ۴۳۵
 ۳۷۱- ص ۴۳۵، ۴۳۶
 ۳۷۲- ص ۴۳۶، ۴۳۷
 ۳۷۳- ص ۴۳۷، ۴۳۸
 ۳۷۴- ص ۴۳۸، ۴۳۹
 ۳۷۵- ص ۴۳۹، ۴۴۰
 ۳۷۶- ص ۴۴۰، ۴۴۱
 ۳۷۷- ص ۴۴۱، ۴۴۲
 ۳۷۸- ص ۴۴۲، ۴۴۳
 ۳۷۹- ص ۴۴۳، ۴۴۴
 ۳۸۰- ص ۴۴۴، ۴۴۵
 ۳۸۱- ص ۴۴۵، ۴۴۶
 ۳۸۲- ص ۴۴۶، ۴۴۷
 ۳۸۳- ص ۴۴۷، ۴۴۸
 ۳۸۴- ص ۴۴۸، ۴۴۹
 ۳۸۵- ص ۴۴۹، ۴۵۰
 ۳۸۶- ص ۴۵۰، ۴۵۱
 ۳۸۷- ص ۴۵۱، ۴۵۲
 ۳۸۸- ص ۴۵۲، ۴۵۳
 ۳۸۹- ص ۴۵۳، ۴۵۴
 ۳۹۰- ص ۴۵۴، ۴۵۵
 ۳۹۱- ص ۴۵۵، ۴۵۶
 ۳۹۲- ص ۴۵۶، ۴۵۷
 ۳۹۳- ص ۴۵۷، ۴۵۸
 ۳۹۴- ص ۴۵۸، ۴۵۹
 ۳۹۵- ص ۴۵۹، ۴۶۰
 ۳۹۶- ص ۴۶۰، ۴۶۱
 ۳۹۷- ص ۴۶۱، ۴۶۲
 ۳۹۸- ص ۴۶۲، ۴۶۳
 ۳۹۹- ص ۴۶۳، ۴۶۴
 ۴۰۰- ص ۴۶۴، ۴۶۵
 ۴۰۱- ص ۴۶۵، ۴۶۶
 ۴۰۲- ص ۴۶۶، ۴۶۷
 ۴۰۳- ص ۴۶۷، ۴۶۸
 ۴۰۴- ص ۴۶۸، ۴۶۹
 ۴۰۵- ص ۴۶۹، ۴۷۰
 ۴۰۶- ص ۴۷۰، ۴۷۱
 ۴۰۷- ص ۴۷۱، ۴۷۲
 ۴۰۸- ص ۴۷۲، ۴۷۳
 ۴۰۹- ص ۴۷۳، ۴۷۴
 ۴۱۰- ص ۴۷۴، ۴۷۵
 ۴۱۱- ص ۴۷۵، ۴۷۶
 ۴۱۲- ص ۴۷۶، ۴۷۷
 ۴۱۳- ص ۴۷۷، ۴۷۸
 ۴۱۴- ص ۴۷۸، ۴۷۹
 ۴۱۵- ص ۴۷۹، ۴۸۰
 ۴۱۶- ص ۴۸۰، ۴۸۱
 ۴۱۷- ص ۴۸۱، ۴۸۲
 ۴۱۸- ص ۴۸۲، ۴۸۳
 ۴۱۹- ص ۴۸۳، ۴۸۴
 ۴۲۰- ص ۴۸۴، ۴۸۵
 ۴۲۱- ص

می‌آمده، کتودالها و ساکنان بیشتر شهرها سنی بودند و ضمناً اهالی مغرب ایران منسوب سنی شافعی داشتند. به گفته مستوفی سنیان شافعی در شهرهای زیر تصرف داشتند: اصفهان، قزوین، ابر، زنجان، مازقان، شیراز، گلبانگان، یزد، تبریز، اردبیل، مشکین، اهر، نخجوان^۱. مستوفی فقط بلاد معنودی از خراسان را که مردم آنها منسوب سنی داشته به شرح زیر یاد می‌کند: هرات، خواف، جویین^۲. ولی از دیگر منابع معلوم است که در خراسان بیشتر مردم منسوب سنی حنفی داشتند. تسنن منسوب رسمی همه دولت‌های ایران بوده — به استثنای لغات‌های مازندران و گیلان که رسماً شیعه بوده‌اند^۳. با این وصف رنگ عقیدتی نهضت‌هایی که در حین حال علیه قاتحان مغول و بهره‌کشی کتودالی برپا شده بوده‌ها ناشی شده می‌شده و پس (۱۲۲۲) حتی اگر فرض کنیم که در قریب‌ترین و نهم هجری، شیعیان ایران در اقلیت بوده‌اند، هم باید اذعان کرد که این اقلیت به قدر تأثیر مهم و فعاله و از حسن توجه روستاییان و لایه‌های پایین شهری برخوردار بوده است. بیشتر گفتیم که چگونه موضوع انتظار ظهور مهدی در ایران شعله‌ور شده^۴ و چگونه عامه‌اناس ظهور او را انقلابی اجتماعی در قالب دین‌می‌دانستند و چشم به راه رونق نجات‌بخشی به برخی دیگر و برکناری و غلبه (یعنی سلاطین سنی) و استقرار «سلطنت‌علیه» بر روی زمین بوده‌اند^۵.

در سال ۶۶۵ هـ. قیام بزرگ مردم در تحت وهیری شیخ شرف‌الدین، که خویش را مهدی خوانده بود، در فارس و قزوین یافت و بیرحمانه نایره آن فرو نشاندند شده^۶. پس از انقراض دولت مغولی ایلخانان هلاکوئی (۷۳۴ هـ) وضع داخلی ایران بسیار پیچ در پیچ بوده. سقوط اقتصادی مالیات‌های گزافی که به‌سبب تحمیلات هملاران و مأموران دیوان سنگین‌تر می‌شد و جنگ‌های ایران کشته‌های خانگی صنجات کتودال که بر سر تحصیل قدرت و حکومت مبارزه و با نام ایلخانان نخیمه‌بازی که خود علم می‌نمودند به‌عمل می‌آوردند، و هرج و مرج و سرچ کتودالی و غارت و تجاوزات و زورگرایی متجاوزان و کتودال‌های داخون در محال و اکثاف و اطراف ... مجموع این عوامل موجب ضرورت و انحطاط کشاورزی گردیده بود^۷. بویژه وضع خراسان که در زمان عصیان کتودالی (۷۱۷ تا ۷۱۹ هـ) پسر شاهزاده مغولی غارت و ویران شده بوده سخت و غم‌ناک بود. مبارزه میان دست‌های کتودال در خراسان با تجاوزات ایشان به روستاییان و شهریان و غارت آنان توأم بوده. به‌طوری که حافظ ابرو خبر می‌دهد در آن زمان دهر گوشه‌ای متجاوزان بر خاست

۱- مستوفی، «درعة القلوب» ص ۴۹، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۸۹، ۱۱۵ — فقط در مسافه سنیان حنفی بیشتر بودند (مطابق ص ۸۷) ۲- مطابق ص ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳. ۳- نیز در رجوع شود ۴- د. میکائیلوف و آ. آ. وینیه و سیمای اجتماعی آن در ایران در فاصله قریب‌های نیم دوم هجری ۵- رجوع شود به اوایل فصل دوم این کتاب ۶- در این باره مشروحاً در کتاب‌های «تاریخ و فلسفه» تحت عنوان کشاورزی و سیاست ارضی در ایران عهد مغول ص ۴۱۴ اصل — (که توسط مترجم این کتاب ترجمه شده و از طرف سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران منتشر شده) سخن درخشان است. رجوع شود. ۷- وصال، ص ۱۹۹-۲۰۰. ۸- درباره وضع سخت ده‌های فارس در سال ۷۱۸ هـ که بر اثر مالیات‌های سنگین و سوءاستفاده و رشوه‌گیری مأموران پدید آمده بود وصال سخن می‌گوید (ص ۲۲۰ و ۲۲۱).

می‌کوشید مزاحم مردم شود و اعمال خلاف قانون مرتکب گردد و دودگر گوشه منتظی دهوی اناولایغری کردند^۱. به گفته ظهیرالدین مرعشی «عرصة خراسان بهر اربابا تنگ شد و ظلم از حد بگفت، علی‌الخصوص طایفه تازیک^۲ در معرض تلف می‌ماندند و مردم پستوه آمدند»^۳ آخرین ایلخان مغول به نام طوغای تیمورخان (۷۳۷ تا ۷۵۴ هـ) هنوز در گرگان بانی مانده بود ولی حکومت او اسمی بی‌رسم بود.

به موازات قیام ۷۳۸ هـ. در خراسان یکسلسله قیامهای دیگر خلق، نه تنها در ایران بلکه در سرزمینهای مجاور آن نیز، مدعی قرنهای هشتم و نهم هجری آغاز گشت، زیرا که تشدید بهره‌کشی فئودالی پدیدمای بود مشترک برای کشورهای بسیار. در این قیامها پندگانی فراری نیز به اتفاق روستاییان و پیشوران و لایمعی پایین شهری شرکت می‌جستند. از این گونه بوده است نهفت سربداران (لغتی است فارسی به معنی «بند و کشیدگانه»، و ما پوسان، از جان گنشگان) در خراسان از سال ۷۳۸ تا ۷۸۳ هـ. و در ناحیه سرتقد در سال ۷۶۷ هـ. و ۷۶۸ هـ. و در کرمان در سال ۷۷۵ هـ. و نهفتهای مشابهی در مازندران از سال ۷۵۱ هـ. تا ۷۶۲ هـ. و سالهای بعد و در گیلان از سال ۷۷۲ هـ. و بهد و قیام سیزوار در سال ۸۰۸ هـ. و مازندران در سال ۸۰۹ هـ. و نهفت حروفیه که در دهه اول قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) به عظیمی را از خراسان تا ترکمنستان فرو گرفت، و قیام شیخ مولوی بهدالدین ساوی و بر کلیوجه مصطفی در ترکیه در سال ۸۱۹ هـ. و قیام متشعب با «طلایه نهی» در خوزستان در سال ۸۲۵ هـ. و سالهای بعد. متفادات تقریباً مشترک همه این نهفتهای خلق، چنانکه گفته شد، عبارت بود از عقاید شایع و فرق مختلف شیعه که با تصوف آمیخته و تلفیق شده بود و غمناک دویشان در این جنبشها مقام نمایانی داشتند.

از لحاظ تاریخی نهفت سربداران خراسان از دیگر نهفتها مهمتر بوده است. شیخ خلیفه مازندرانی که مؤسس سلسله و بزرگای از دودایش بوده پیشوای عقیدتی این نهفت شمرده می‌شود. وی در جوانی شاگردی شیوخ دودیشان کرده بود ولی چون پاسخ برشتهای را که در نهاد خویش داشته و رنجش می‌داده از ایشان دریافت نکرد رهانشان ساخت. زن پس خلیفه شیخ شد و شاید خود خویش را چنین خواند، زیرا که در منابع و متون موجود در باوقایع وی لقب شیخی و خرقه را از یکی دیگر از شیخان دودیشان گرفته باشد خبری وجود ندارد. خلیفه چون وارد سیزوار، در ناحیه ییهن، شد در حجره‌ای از مسجد جامع شهر مسکن گزید و به تبلیغ عقاید خویش پرداخت. لایمعی پایین مردم شهر سیزوار و روستاییان اطراف آن، از شیخان متعصب امامیه بودماند. ولی منابع ماکه نسبت به شیخ خلیفه خصومت می‌ورزند معلوم

۱- حافظ ابرو- قاضی جراحایی، نسخه خطی استنبوی عرفانهای آکادمی علوم ازبکستان ۵۳۶۱ (پسند متوان) ورق ۳۹۲b. ۲- در آندران همه اقوام ایرانی را تاجیک می‌خواندند. ۳- ظهیرالدین مرعشی، ص ۱۰۳-۱۰۴.

نمی‌کند که تعالیم وی از چه فراد بوده. فقط می‌دانیم که قبهان سنی سزوار شیخ خلیفه رانهم می‌کردند که تبلیغ «دنیای» می‌کرده و با شریعت مطهره دشمنی می‌ورزیده. موقت تبلیغات وی حلیم بوده و بخش بزرگی از ساکنان سزوار درسلک مریدان شیخ درآمدند. قبهان‌نویایی تنظیم کرده و او را به‌عنوان «مرتبه» به‌مرکز محکوم ساختند. سرانجام او به‌دست قانلانی که از طرف قهای سنی اعزام شده بودند کشته شد و روزی چون شاگردانش به‌مسجد جامع آمدند وی را به‌یکی از سترنهای حیاط مسجد خلق آویخته یافتند (۲۲ ربیع‌الاول ۷۳۶ هـ).^۱

در میان شاگردان خلیفه، حسن جویری از همگان پیشی جست. ظاهراً وی روستایی و از قریهٔ جور بوده. او به‌ا موقت دورهٔ تحصیلات خویش را در مدرسه به‌پایان رسانیده به‌ریهٔ مقدس رسید، ولی تحت تأثیر تبلیغات و مواظب‌شیخ خلیفه قرار گرفته از تدریس و منعب‌رسمی (سنی) روی برگرداند. حسن جویری پس از مرگ غم‌انگیز استاد خویش شیخ و رئیس سلسله گشت. وی به‌نیش‌پس‌ورفت و در آنجا به‌موقت تمام به‌تبلیغ پرداخت. اکثر مریدان وی از «صاحبان‌حرفه» (محرره - پیش‌وردان) بودند و خود به‌کسب حلال روز می‌گفتانید.^۲ هر یک از مریدان که ولودسلسله می‌شد سوگند یاد می‌کرد و متعهد می‌گردید تا سلاح آماده نگاه دارد و هر کس که دھوت ایشان قبول می‌کرد اسامی ایشان ثبت می‌گردانید و می‌گفت حالا وقت اختلاست و وعده می‌داد که هرگاه اشارت شیخ شود و وقت ظهور شود می‌باید که آلت‌خرب بر خود راست کرده مستعد کاروز گردند.^۳

از اینجا نیک معلوم است که حسن جویری (و بی‌شک استاد او شیخ خلیفه) در زیر پردهٔ تصوف و تشیع (۲۳۳) قیام علیه سازمان موجود را تبلیغ می‌کردند و تفرات مقدمات آن قیام را وظیفهٔ اصلی طریقت خویش می‌دانستند. می‌توان حسن زد که هر دو شیخ صوفی واقعی نبوده بلکه فقط از سازمان طریقت ددویشان ظاهراً برای تبلیغ و تفرات مقدمات قیام استفاده می‌کرده‌اند. این سلسله (به‌نام حسن جویری) «حسنیه» نامیدند.^۴ به‌لحا روایتی نکوین یافت که «سلسله‌الانساب روحانی» این طریقت به‌شیخ سبازید بسطامی و به‌واسطهٔ او به‌نام ششم شیخان جعفر صادق می‌رسد. شیخ حسن جویری مدت سه سال در نیش‌پور و بلاد خراسان از قیل مشهد و ایبورد و خیویشان و بلخ و هرات و خواف به‌تبلیغ پرداخت و به‌ترمد و کوهستان و عراق عجم سفر

۱- سرگذشت شیخ‌خلیفه را حافظ ابرو نقل کرده (تألیف تاریخی، اسننوی شرق‌ناسی فرهنگستان علوم ایرانستان ۱۳۷۸ هـ. ق. ۲۳۲-۲۳۳) و همچنین در اثر میرغواصم آمده (چاپ لکهنو، سال ۱۳۵۵ هـ. ۱. م ۱۵۸۱-۱۵۸۲). هر دو مؤلف از «تاریخ سرخاران» که از دست پدر شده و به‌وردان ما رسیده استفاده کرده‌اند. دولتشا. روایت مستقلاً را نقل کرده (چاپ پرلوه م ۲۳۷ رده). برای طرح بیشتر دعویت پدر ابی‌ب‌پلوروشنکی کتاوردی و مناسبات ادبی در ایران عهد سلوک م ۲۳۸-۲۳۳ ضامبا به‌منابع نیز اعاره شده. ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، صفاً یاد شده. دول ۲۳۲ ۳- ضامبا، همچنین در اثر میرغواصم (چاپ یاد شده. م ۱۵۸۲) ۴- دولتشا. م ۲۸۲.

کرد پس به خراسان بازگشت و گاه در غارها پنهان می‌گشت. به فرمان ارغون شاه، امیر و سرور یزدگان لشکری و صحرائین مغول در خراسان، حسن جویری و گسروهی ۶۰ - ۷۰ نفری از شاگردان او در راه مشهد به کوهستان دستگیر شدند و وی در قلعه طاق از ناحیه یازد محبوس گشت.^۱

مدتها قبل از این واقعه قیام روستایان قریه باشتین از ناحیه یهن به‌طور خوددو و غیره - متشکل و قوع یافت. بهروایی اهلجی مغول وارد آن دهکده شد و در خانه دو برادر روستایی سزول گردید. نخست از ایشان شرب و زان پس شاهد طلید و سرانجام زنان ایشان را خواست. این دو برادر که سخت خشمگین شده بودند اهلجی را به قتل رساندند. علامه‌الدین محمد هندو که از طرف ابلخان در خراسان وزیر بود، از ساکنان باشتین خواست که قاتلان را تسلیم کنند. به‌دگرومی از لشکریان علیه ایشان اعزام شد. آنگاه روستایان آشکارا قیام کردند و لشکریان ابلخان را شکست داده از قریه بیرون راندند.^۲ در این موقع پسر یکی از زمین‌داران باشتین که از سادات حبشی بود و عبدالرزاق نام داشت به باشتین بازگشت و چگونگی وقایع بساد شده اطلاع حاصل کرد مصمانه جانب روستایان را گرفت. گروهی از جوانان بی‌بالا که هر يك از ایشان خوبش را رسم دستان می‌دانسته مسلح شده عبدالرزاق را به یثوایی بر سرگرفتند. روستایان گردهم آمده می‌گفتند «جمعی از مفسدان استیلا یافته به غلایق ستم می‌کنند. اگر توفیق بایم رفع ظلم ظالمان نسائیم والا سر خود را بر دار خواهیم که دیگر تحمل تعدی و ظلم نداریم.»^۳

با منابع موجود قیام باشتین در روز ۱۴ شعبان ۷۳۷هـ. آغاز گشت. بیشتر روستایان از مردان شیخ حسن جویری بوده و بنابراین از مدتها پیش در تدارک قیام بوده‌اند. نیرویی که پیش از جنگ داشته به سرعت افزایش یافت و چیزی نگذشت که استحکامات شهر سزووار را تصرف کردند (نابستان ۷۳۷هـ) و زنان پس شهرهای مجاور را هم (جوین و اسفراین و غیره) به‌زیر فرمان در آوردند. عبدالرزاق امیر نامیده شد و به اسم خویش سکه زد و فرمود تا نامش را در خطبه آورند. بدین طریق دولت سرمداران که از ۷۳۷ تا ۷۸۳هـ. وجود داشته، تأسیس یافت. شرح تاریخ دولت سرمداران خراسان از وظیفه ما خارج است و در این باره در دیگر

۱- میرخوانده چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴-۱۰۸۵، حافظ ابرو، تالیف جنرال‌های، نسخه یاد شده، ورق ۳۷۵-۳۷۷.
 ۲- حافظ ابرو، تالیف تاریخی، نسخه یاد شده، ورق ۳۷۴. میرخوانده چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۱. مجمل فیهی، نسخه خطی استنبوری ابرام‌آسیا، ۷۰۹-۷۱۰، ورق ۲۵۸ب-۲۵۹. منبع مستقیم این دو اینصفا و تاریخ سرمداران است.
 ۳- حافظ ابرو، تالیف تاریخی، نسخه یاد شده، ورق ۳۷۴. میرخوانده چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۱.
 متفکله «سرمداران» در «تاریخ سرمداران» چنین ترجمه شده ولی ترجمه‌های دیگری برای این اصطلاح وجود داشته‌است.

تألیفات عویش سخن گفته‌ایم^۱ و در اینجا بسیار مختصر از آن یاد می‌کنم. در ایمن فسام خودالهای کوچک ایرانی نیز شرکت جست و هدفشان بر کنایه‌فرمان‌فرمایی فاتحان بنی بزرگان صحرانشین منول و ترک بوده است. در دولت سربداران همواره مبارزه میان جریان اعتدالی آن نهفت که بزمین‌داران خرد پای محلی متکی بوده و جریان افراطی یعنی دودستان طرفت شیخ حسن جویری (وی در حدود سال ۷۴۰ بعد از سربداران از قلمه آزاد شده بمسیر واپس آمده بود) که به پیشروان و روستاییان خبر مستظهر بوده‌اند، درگیر بوده. طرفداران جریان اعتدالی به نام «سربداران» و هواخواهان گروه افراطی «شیخیان» خوانده می‌شدند^۲. شیخیان برای حصول برابری اجتماعی و مساوات در اموال می‌کوشیدند.

مبارزه میان این جریانها بصورت تفرقات متواتر در حکومت و تبدیل سران سربدار تجلی می‌کرده. در ظرف مدت ۴۴-سال ۱۲ امیر و شهریار سربدار تغییر کرد. و گرچه بیشتر امیران از زمین‌داران خرد بوده‌اند، ولی معیناً فشار وارد از طرف پیشوران و روستاییان ایشان را به گفت‌وگویی داد و می‌کرده. مثلاً در دولت سربداران روستاییان فقط سه عشر محصول را (بهجنس) تحویل می‌دادند و بیش از آن «دیناری» از ایشان مطالبه نمی‌شد. امیر (با شهریار) و نزدیکان او و کارمندان و لشکریان، جنگلی یکسان، لباس ساده‌ای از پشم شتر رن می‌کردند. هر روز در خانه شهریار سربدار سفره عام گسترده می‌شد که همه آن «قنیر و غنی» می‌توانست بر آن نشیند^۳. لشکر از روستاییان^۴ و زمین‌داران خرد مرکب بوده. زمین‌داران خرد اخیراً ذکر در منابع و متون به نام «بزرگان سربدار» خوانده شده‌اند. عدد لشکر نخست ۱۲ هزار و بعد ۱۸ هزار و سرانجام ۲۲ هزار تن ذکر شده که همه افراد لشکر از خانواده دولت مواجب می‌گرفتند. لشکریان سربدار از لحاظ دلبری ممتاز و مشهور بودند. ایشان می‌کوشیدند تا، به گفته شاعری از شعرای زمان که گفته بود:

از بیسم‌ستان سربداران ناسحر

بک ترک دگر خیمه به ایران نزنند.^۵

عمل کنند.

در حدود سال ۷۴۰ هـ لشکر سربدار سه سپاه بزرگان لشکری و صحرانشین و خودال منول و ترک و بالکل منکوب و منهزم ساخت و شهر بزرگ نیشابور را از تحت حکومت ایشان

۱- برای شرح بیشتر رجوع شود به ای. پ. پلوشنسکی، «کناروزی و مساجات ارضی در ایران عهد منول» ص ۴۰۹-۴۶۶ اصل، همانجا به منابع بزرگوار، همانست. ۲- حافظ ابرو، تألیف تاریخی، ص ۵۸۱ منول یاد شده، و در ۴۷۹، میرخواند چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴ [این شیخیان را نباید با سلسله شیخیه که بعدها ظهور کرده اشتباه کرد]. ۳- میرخواند چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴، دولتشاه، ص ۲۸۷. ۴- به عنینشاعری محمودخان در باره سربداران توجه خود وی خطاب به ایشان می‌گوید: «ما منشی دستان می‌خواهیم ما را مأمور امر خود گردانید و مردم را فریب دهید» - در آخزمان سمرانیان را اسم از ترک و منول «ترک» می‌خواندند.

خارج کرد. دولت سربداران از آن زمان همه اراضی از مغرب به مشرق، از دلفان تا جام (۵۰۰ کیلومتر)، و از شمال به جنوب، از خیرشان تا ترشیز (۲۰۰ کیلومتر) را اشغال کرده بود. دومین فرمانفرما و شهریار سربدار و جیلالدین سمود (۷۳۹ تا ۷۴۵) لقب و سلطان اسلام و شامشاه هفت اقلیم را بر خود نهاد.

طوغای تیمودغان آخرین ایلخان مغول که با لشکر خویش^۱ به گرگان کوچ کرده و بارها از سربداران شکست خورده بود، پیشوایان ایشان را به اردوی خویش به بیانه بستن پیمان صلح دعوت کرد. و در نظر داشت مجلس شباتی برپا سازد و ایشان را شراب دهد و مست کند و در پایان جشن و سرور دستگیر سازد. یعنی کرای، امیر سربدار، به اتفاق حافظ شغانی سربدار و سبعتن از سربداران (بهروانی ۱۰۰۰ تن) وارد اردوی ایلخان گشت. سربداران از نقشه ایلخان اطلاع حاصل کردند و تصمیم گرفتند پیشمستی کنند. در مجلس شبات (نوی) اردو به محض اینکه ساغرهای شراب در غیمه بزرگ ایلخان به گردش در آمد، یعنی کرای دست خویش را بر سر گذاشت. با این اشاره، که قرار آن قبلا گذاشته شده بود، حافظ شغانی کلردی از موزه به در آورد و ضربتی بر سر ایلخان زد و یعنی کرای به سرعت با نیزه‌ی کمر او را ساخت. سربداران بهغولان که هانگیر شده بودند حمله کردند و بخشی از ایشان را هلاک کردند و بانی از فرط وحشت فرار را برقرار ترجیح دادند. حافظ ابرو می گوید: «به يك لحظه اردوی پادشاهی چنان ناچیز شد که از ایشان اثر نماند»^۲. سربداران طوس و مشهد را در مشرق و ناحیه گرگان و قوس را در مغرب (ناحیه انجیر را برای مدت کوتاهی) به تصرفات خویش ملحق کردند.

سربداران در زمینه امور آبیاری (احیاء کله‌یزها - فغانها) در ناحیه طوس و مشهدهای فراوان مبنول داشتند^۳. حافظ ابرو از شکستگی و رونق کله‌های ناحیه یهن در عهد سربداران سخن می گوید و اشاره می کند که در آن زمان شهر سزوادر به یکی از بزرگترین بلاد ایران مبدل گشته بوده^۴.

در قلمرو دولت سربداران منهب شیعه مساب را هیچ گشت و نام دوازده امام را در خطبه می آوردند. دولت مزبور دموکراسی روستاییان نبوده بلکه از آن زمین‌داران خرد شرم‌می‌شده است. ولی به سبب گفتنیهای مهمی که به روستاییان می کرد توانست موجودیت خویش را حفظ کند. سرف سربدار که از زناپندگان جناح میانرو آن نهفت بودند، اشکال و ظواهر سلطنتیهای

۱- این بطریقه (مجلد ۳، ص ۷۶-۷۷) جنگاوران اردوی مزبور را بهشتا بدان و دلدان و غادران توصیف می کند.
 ۲- حافظ ابرو، تالیف تاریخی، سعه پادشاه، درک ۴۸۴، دولتشاه، ص ۲۳۷، سرخو، احیاء یاد شده، ص ۱۰۸۷.
 ۳- دولتشاه، ص ۲۸۳.
 ۴- حافظ ابرو، تالیف جغرافیایی، سعه یاد شده، ۲۲۲ b.

مطلقه اسلامی را که بر شریعت (تشیع) مبتنی بوده، تقلید می کردند. آخرین شهریار سربدار هوخواهان جریان افراسی را تاد و مادر و پیشوای ایشان ددویش عزیز و هفتاد تن از همراهان او را اعدام کرد. و طریقت حنبه را ممنوع اعلام نمود. دولت سربداران، اگر هم مدتی بیشتر وجود می داشت، به احتمال قوی به یک امارت فئودالی عادی بدل می گشت.

نهفت مشابهی در حدود سال ۷۵۹ هـ^۱، در مازندران نیز آغاز گشته سید قوام الدین مرعشی که شیعیان اسلامی و متعصب بوده و پس از مرگ حسن جسوری، شیخ سلسله ددویشان حنبه^۲ گشته بود، وارد مازندران شد و چیزی نگذشت که در رئس نهفت نیرومندی که ددویشان رهبر آن بودند، قرار گرفت. دوشاه می گوید: «مردم ساری و مازندران مریداو (شیخ سید) شدند»^۳

کیا افراسیاب امیر مازندران بالاچار مرید شیخ سید شد و به لباس فقر درآمد و به گرمای صومی می رفت ... و خوبش را به ددویش نموده به هر پسر مردم مازندران اشتغال می نمود.^۴

اینکه ددویشان مازندران (که از روستاییان و پیشوران مرکب بوده اند) به تقسیم نعمات دنیوی (اجناس مصرنی) بر سبیل مساوات و برابری اجتماعی گرایش داشتند، از داستانهای زیر که ظهیر الدین مرعشی نقل کرده پیداست: «چون افراسیاب دید که مردم مازندران [سید قوام الدین مرعشی] رجوع کردند و ددویش شده معتقد شادمان می گشتند، و او را هم مرید خود می دانستند، نیز او را چیزها از اسلحه و اسبه ترقع می نمودند تا غایبی که چند نوبت کیا- افراسیاب و فرزندان که به مقام می رفتند، ددویشان آمده راست پشتک او را که پوشیده بود بر می داشتند. و خود می پوشیدند و می گفتند که به کیا بگویند که ما هم نیز مریدانیم و با نثاریم^۵ و نو حاکم این ولایتی برای خود دیگری بفرمای دوختن، که این کیا را فلان ددویش برداشته پوشیده است. و سیر و شمشیر فرزندان را بر می داشتند و همین پیغام می دادند که فلان ددویش سلاح نداشت از آن سب برداشت شما را از اینها مساوات دیگری برای خود بردارید^۶. و در وقت درو برنج به مزرحه خاصه کیا افراسیاب می رفتند و توقع برنج می نمودند که ددویشان زراعت نکرده التماس دارند که چند کر برنج انعام فرمای^۷. کیا نیز بالضرورة می گفت که چند کر به ددویشان بدهد. و خود در برنجزار می رفتند و پشت چند برهم می بستند و هر پشت را یک کر می خواندند، چنانکه اگر هر یکی را صد کر نمین می رفت صد پشت برهم می بست که از

۱- برای شرح بیشتر رجوع شود به: د. و. پار بولک «سجل تواریخ کراة غرضه» ص ۸۶-۱۰۳، ب. بطردنفسکی «کتابوردی و مناسبات ارس» در ایران عهد مغول، ص ۲۲۷-۲۲۸ اصل. ۲- «پیشروی ددویشان حنبه» (دولتنامه ۱۲۸۲) شیخ حسن جسوری در ضمن یکبارگی رد پیکار، گفته ۳- ص ۸۱۱. ۴- ظهیر الدین مرعشی ص ۳۲۵. ۵- کیا لباس دوی مردانه ۶- ظهیر الدین مرعشی، ص ۳۲۲. ۷- کر (مرعی) کبل فلان که در مقام مسئله متفاوت بوده است.

قرار داشت که از غلات شبه بوده، و عویشتن را «مقدمه» ظهور اسام شاپ مهدی می خوانند، و پیشگویی می کرده که وی بهزودی وجعت خواهد کرد و برابری همگانی و عدالت بر روی زمین استوار خواهد شد. بنا به گفته جعفری مورخ، قریب ده هزار نفر از «جهال و حیاران و دزدان» در زیر لوای او گرد آمدند و در محلی بین حویزه و شوشتر علم حصان بر افراشتند (تاریخ نویسان هواخواه خودالها، علی الرسم، شورشانی را که از لایمعی پایین شهری و دوستایی بودند به نام «جهال و حیاران و اوپاش و مانند اینها» می خوانند). اینان دودمان امیر قنودال محلی را سرنگون و نابود کردند و بزرگان و روحانیان قنودال (شیوخ و بزرگان سی) را معلوم ساختند. جعفری سابقاً لاذکر پیرون مشنع را «غالبه» (شعبان افراطی) و «فغانیان» و «فلاسفه و اسماعیلیه» می خواند. این قیام با غارت همراه بوده یعنی، محتلماً، قیام کنندگان خانما و اراضی و اسوار بزرگان مقتول را میان خود تقسیم کردند^۱.

قیام عامه مردم نوزستان موجب نگرانی و آشفتگی قنودالهای نواحی مجاور گردید. و شیخ الاسلام شیراز، ناصرالدین، در رأس لشکریان قنودال فارس، شبه شورشیان وارد الهم شد. به گفته جعفری، چون دولشکر تلاحی کردند یکبار بزرگی دیگر شد. و از آنجایی که آن جماعت (پیرون مشنع) فدائی بوده، مرگ را بر خویشتن هموار کرده بودند، مردانه پایداری کردند و لشکر شیراز در برابر ایشان روی بهزیست نهاد. مشنع شهر حویزه را محاصره کرد. بزرگان محلی از شاهزاده اسفند که از خاندان ترکمن قره قو بونلو بود (صاحب آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب) پاری خواست. اسفند قره قو بونلو با لشکری به پاری ایشان آمد، و در علی نبردی خونین بر شورشیان قایم آمد و ایشان را پراکنده ساخت. و زنان پس حویزه و ناحیه و اطراف آن را غارت و ویران کرد. و این خسود باعث فحلی در آن سرزمین گردید. مشنع گریخت، ولی پس از چند سال بازگشت و نایره شورش پاری دیگر زبانه کشید و قیام کنندگان موفق گشتند که دولت کوچکی شیعی، از نوع سرپدار، در ناحیه حویزه تأسیس کنند و آن دستگاه بعدها به یک دولت عادی خودالی بدل گردید.

بطوری که پیشتر گفته شد در قریبهای هشتم و نهم هجری، تشیع عقیده مشترک نهضتای خلق پیوده است. در نتیجه این نهضتها شبه در ایران نیرو گرفت. و ویژگی مشترک بسیاری از نهضتای خلق همانا کوشش و گرایش آنها برای تحصیل برابری اجتماعی و مساوات در اموال بود. تاریخ نویسان سی هواخواه خودالها، می کوشیدند تا حتی المقدور درباره این موضوع نامطبوع - نامطبوع برای ایشان - کمتر سخن گویند. شرح مبسوطتری از این برنامه مساوات -

۱- در پاره قیام مشنع رجوع شود ۱۴ و ۱۵. و. پارموله «منبع تاری» در تاریخ ایران، ص ۲۳ - ۲۵ رجوع شود ۲۵ متن منسوخ از تالیف چاپ پنجم قرن پانزدهم میلادی جعفری. نیز رجوع شود ۱۴
V. Minorsky «Mushash»

طلبانه را در تألیف مورخ یونانی به نام دوکی می‌یابیم. وی مسیحی و با منصب سنی یگانه بوده و داستان قبایلی را که تحت یشوابسی شیخ به‌الدین مساوی و ددویش برکلیوجه مصطفی در ترکیه عثمانی (آسیای صغیر و تراکیه) در سال ۵۸۱۹ هـ. ق. وقوع یافته بوده و روستاییان ترک و یونانی در آن شرکت کرده بودند، شرح داده است. به گفته دوکی، برکلیوجه همه چیز را هم از غذا و لباس و لگام و ستام ستودان و مزراع - بهیچ زنان - مشترک اعلام کرده. او می‌گفت: «من وارد خانه تو می‌شوم مانند خانقشودم، و تو داخل خانه من شو مانند خانه خودت - به استای بخش زنان خانه». همه روستاییان شورش لباسی همانند و ساده می‌پوشیدند و کلاه نمد و کفش نمدی داشتند و سفره عام می‌گشردند و می‌کوشیدند تا نسات مادی را بطور مساوی تقسیم کنند.

از جزئیاتی که منابع ما دربارهٔ نهضت‌های خلق در ایران بیان می‌کنند (لباس یکسان برای همه، گشردن سفره عام و کوشش برای تقسیم البسه و اغذیه) چنین مستفاد می‌گردد که برنامه اجتماعی جناح افراطی همهٔ نهضت‌های خلق در قرن‌های هشتم و نهم هجری چنین بوده. این برنانه که گرایش‌های لایمهای پایین شهری و فقیرترین روستاییان را منعکس می‌کرده، ظاهراً از چهار سرچشمهٔ فکری و عقیدتی زیر تکریم یافته بود:

۱/ از افکار اجتماعی مزدکیان (قرن پنجم و ششم میلادی) و دنبال‌کنندگان ایشان یعنی غرمدینان (قرن دوم و سوم هجری، که پیروانشان حتی در قرن هشتم هجری در ایران وجود داشته‌اند).

۲/ از اوتوپیاها و آرمان‌های به‌اوام آمیختهٔ قرامطیان.

۳/ از آرزوها و امیدهای شبیان دربارهٔ ظهور امام مهدی، که مفهوم آن استوار بر سلطنت عدل و مساوات بر روی زمین بوده.

۴/ از زهد صوفیان، که ثروت و تجمل را محکوم می‌کرده، و از پرستش و بزرگداشت فقر، که قبلاً در این باره سخن رفت.^۱

از میان نهضت‌های شیعه در ایران، نهضت صفویه و قزلباشان به‌سبب عسالت و تنازع سیاسی که داشته، اهمیت بیشتری را حائز بوده‌است. سلسله‌ای از صوفیان و ددویشان که شورش‌های

۱- از روی مقالهٔ T. M. استیاووف تحت عنوان «تألیف دوکی پخوان منبی در باره تاریخ ایام پسرکلیوجه مسطی» ۹۹ و بعد نقلیه. در باره ایام مزبور نیز رجوع شود به:

«... Schejch Bedr ed-din» F. Babinger و T. M. نورینی نواز «در موضوع مسألهٔ نخستین ایام نه تودالی دوریک» T. M. نورینی، «ایام روستایی در ترک در آغاز قرن پانزدهم میلادی»

۲- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب. ۳- رجوع شود به: ای. بی. پلوروشنکی «دولت آذربایجان در قرن پانزدهم میلادی» ۱. T. اندریف «اساس دولت آذربایجان صفویه در آغاز قرن شانزدهم میلادی»

V. Minorsky. «The Supporters of the Lords of Ardebil».

V. Minorsky. «Shaykh Ball - efendi on the Safavids» H. R. Roemer.

از خاندان صفویان (هری = صفویه) در رأس آن قرار داشت و به نام شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی (۶۵۰ تا ۷۳۵ هـ) بانی دودمان صفویان، مسمی بوده، دوزمان فرمانروایی مغولان تکوین یافته بود. ظاهراً مؤسس واقعی این طریقت را باید شیخ تاج‌الدین ذوالعقد گیلانی (متوفی به سال ۷۰۰ هـ) استاد و پندوزن شیخ صفی‌الدین شمرده نمود او.

منابع اصلی ما در تاریخ نهفت صفویان و قزلباشان عبارتند از: کتاب «وصف و اوصاف» در تاریخ زندگی شیخ صفی‌الدین، تألیف درویش توکل، مقلب به این بزاز که پس از ۷۶ هـ تنظیم شده^۱. دیگر تاریخ مجهول المؤلف شاه اسماعیل اول^۲. دیگر تألیف مشهور خواندمیر^۳ و حسن روملو^۴ و میریحی قزوینی^۵ به زبان فارسی در تاریخ. روش سمی و افسانه‌ها ذکر طرفداری از صفویه بوده. اما فضل‌الله بن دوزبهاان خونجی مؤلف «تاریخ عالم آرای عباسی»^۶ از نظرگاه خصم صفوی و ضد شیعه با وضاع می‌نگرسته. یکتا تر متأخر، نوشته شیخ حسین بن شیخ ابدال‌اللهی (نیمه دوم قرن پانزدهم هجری، به زبان فارسی) تحت عنوان «سلطنت صفویه» از بسیاری جهات ناموفق است.

چون دودمان صفویان بر سریر شاهنشاهی ایران مستقر شد (۵۸۰ هـ) خوشن را به سلطنت سادات متسب کرد و با نتیجه خود را به اعراب بسته و گویا سلطنت دینی نقل می‌شده که نسبت شیخ صفی‌الدین را به یست و یک پشت به امام هفتم شیعیان امام موسی کاظم می‌رساند. اکنون ثابت شده (۱۳۳۱) که این افسانه بعدها پدید آمده و تاریخ پیدایش آن پس از اواسط قرن نهم هجری است^۷ و به تازگی احمد کسروی محقق ایرانی حدس زده است که خاندان صفویان اصلاً کرد بوده‌اند و مورخ ترک‌ذکی ولیدی طوغان، نیز این نظر را تأیید کرده است. بهر تقدیر صفویان که در اردبیل آذربایجان می‌زیستند به ترکی گراییدند و در نیمه دوم قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) زبان مادری ایشان آذربایجانی بوده. شاه اسماعیل به زبان آذربایجانی شعر می‌گفته و خطائی تخلص می‌کرده.

«Die Safewiden»: Ahmad Kasravi «Shaykh Saffi va tabaresab».

۱. (به زبان فارسی) احمد کسروی، «شیخ صفی و تبرستان» J. Aubin «Etudes Safawides» 1. —

حکامی که کتاب حاضر زیر چاپ بود مقاله «تاریخ ازب» ای. پلروف تحت عنوان «مصادیق منابع موجود در باره ترکیب واحدهای جنگی اسماعیل اول» به دست رسیده. در باره بحث پ. ای. پلروف با مادر مقاله و برای سخن خواهد رفت. ۱. «چنین نسخه در L.G.P.B. فهرست به درن شماره ۲۰۰ (از کتابخانه مسجد صفویان در اردبیل) همچنین چاپ سنگی پیشین سال ۱۳۲۲ هـ. ۲. «نسخه کسروی» Add. 302.Br. mus. or 3243

یعنی از این تألیف (مقن «دیس») د. «دینسون» را می‌شناسد (س ۲۲۹-۲۳۰ J.R.A.S. 1990- April)

۳. «به فهرست کتابخانه رجوع شود. ۴. از مجلدات محفوظ موزه سلطنتی ۶۶ منتشر شده در L.G.P.B

نسخه‌ای خطی وجود دارد (فهرست پ. درن شماره ۱۸۷). ۵. «لها التوازی» بهر آنکه سال ۱۳۱۵ هـ.

۶. «د. مینورسکی» ترجمه علامه انگلیسی آن را منتشر کرده. (به فهرست کتابخانه رجوع شود) «مقن فارسی

منتشر شده. ۷. در هیچیک از تألیفات و اسناد قرن نهم هجری «شیخ صفی‌الدین» (به و غلط) نامیده نشده. «شیخ‌الدین فضل‌الله» نیز در مقاله بسیار مضمناً خویش وی را به لقب «به مقلب» (دین‌الدین

فضل‌الله، مکالمات، س ۲۶۵ و بعد)

محمدا محیط دوشی که نخست سلسله صفویان در آن تکوین یافت^۱ پانفستهای خلق مربوط بوده است. می‌دانیم که شیروانشاه (استان دوم در زمان حکومت ایلخان منول افروغ-خان، ۸۳ تا ۶۹۰ هـ) شیخ زاهد گیلانی را منعم می‌کرده که دعا پای او را از راه بدر می‌برد و از کارهای زوای باز می‌درد و نیز تهدید کرده بود که خانقاه او را در میان ویران و مریدانش را غرق خواهد کرد. و چون شیخ صفی‌الدین جانشین شیخ زاهد گشت و در رأس اهل آن طریقت قرار گرفت، او نیز به گفته نویسنده سرگشت صفوة الصفا، مریدان سرلوان در میان دوستایان و کدخدایان ناحیه اردبیل و خلخال و مشکین (پیشکین) در میان وطالش و مراغه و دیگر جاسا داشت. منبع مزبور در شمار مریدان شیخ علفه کثیری از پشعوران و سازرگانان را از قیل شالووزان و جواهر بان و موزه دوزان و کش دوزان و عیازان و دباغان و خیاطان و نجاران و جامه بافان و آهنگران و سران و کادریکان و یزافان و صابون فروشان و پسر کلوی نفت فروش و غیره را نام می‌برد. به گفته حمله مستوفی اکثر ساکنان شهر اردبیل مرید شیخ صفی‌الدین بودند^۲ ولی هم در آن زمان در میان مریدان شیخ علفای از افو پای این جهان، مانند رشیدالدین وزیر و مورخ و پسران او وزیر غیاث‌الدین محمد رشیدی و امیر احمد رشیدی و امیر اولوس امیرچوپان (رئیس ایل صحرانشین منولی سالدوز) و شخص ایلخان ابوسعید بهادرخان (از ۷۱۶ تا ۷۳۶ هـ. حکومت کرد) دیده می‌شدند. فضل‌الدین دوزبها خبر می‌دهد که امرای ولایت طالش و اکابر دوم (آسای صبر)^۳ از شیخ پشیمانی می‌کردند. شیخ مریدانی در گیلان و درم و اصفهان و شیراز و غیره نیز داشته. شیخ صفی (واستاد او شیخ زاهد) را ولی می‌شمردند و معجزاتی بوی نسبت می‌دادند. (بعوضه نجات یازرگانان از خطر دریا)^۴.

پناه متذجات کتاب «صفوة الصفا» شیخ صفی‌الدین در آخاز فقط يك چفت (مزدعای معادل يك چفت) زمین داشته و با حاصل آن اعاشه می‌کرده. ولی در پایان هر صاحب بیش از ۲۰ قریه ملك شخصی بوده که از طرف خردالهای گوناگون بوی اهداشده بود. او آنها را وقف خانقاه خویش کرد. شیوخ می‌مانند صفی‌الدین، نیازی به چشم پوشی از نعمتهای دنیوی نداشتند، زیرا که هدایای فراوان در یافت می‌کردند. رشیدالدین مورخ وزیر در نامهای خطاب به شیخ می‌گوید که به مناسبت عید فطر اجناس زیر را به رسم هدیه بوی اختصاص داده: گنم ۱۵۰ جریب، برنج سفید کرده ۳۰۰ جریب، روغن گاو ۴۰۰ من، حل ۸۰۰ من، ماست ۲۰۰ من، دوشاب ۱۰۰ من، شکر ۴۰۰ من، شکر سفید (بابابت) ۱۰۰ من، گاو تر ۳۰ رأس، گوسفند ۱۳۰ رأس و غاز

۱- ل. ماسنیون گفته است که سلسله صفویه «ناتحة آذربایجان» طریقت سرورده است رجوع شود به:

(L. Maslignon, Tarika, El. T. ۲)

۲- در «رحلة النور»، ص ۸۱. ۳- فضل‌الدین دوزبها غوغی، ص ۶۲. ۴- رجوع شود به: ای. ب. طرودنسکی «یزرکان شهری در دولت ملاکوبهان» ص ۱۰۴. ۵- جریب به عنوان واحد وزن برابر بوده با هر دوام برابر = ۱۰۰ من یا ۲۹۰ کیلوگرم. یکن هرگز برابر است با ۲۹۵۰ گرم.

۱۹۰، مرغ ۶۰۰، گلاب ۳۰ فارورده، وجه نقد ۱۰۰۰۰ دینار و غیره. طبق فهرست سرشکی که در نامه منقول است ارسال این اجناس می‌بایست از املاک ریشی و واقع دهشت ناحیه آند با پیان صورت گیرد.^۱

از آنچه گفته شد نیک مشهود است که شیخ صفی‌الدین مین آرزوها و ابدعا و منافع عامه مردم نبوده است، برعکس باید گفت که آشکارا به خودالان تقرب می‌جسته. ولی توانست نفوذ خویش را بر روستایان و پیشوران حفظ کند.

جانشینان شیخ صفی‌الدین، که از اولیامافه و شیوخ سلسله صفویان محسوب می‌گشتند اختلاف او بوده‌اند، به شرح زیر: شیخ صدالدین موسی (۷۳۵ تا ۷۹۵)، شیخ خواجه علی (با سلطان علی، ۷۹۵ تا ۸۳۳) این هر دو در اردبیل زندگی می‌کردند و در آنجا نفوذ عطشی داشتند، ولی قدرشان از حدود امور روحانی تجاوز نمی‌کرده. در فاصله قرنهای هشتم و نهم هجری ایرانی از ایل صحرانشین تترک جگرلو صاحب اردبیل بوده‌اند. اینکه صفویان در چه تاریخی و چگونه صاحب اردبیل شدند، در منابع موجود روشن نیست. ظاهراً نتیجه صفی‌الدین که شیخ ابراهیم شیخ شاه نام داشته (۸۳۳ تا ۸۵۱) حلاً^۲ فرمانفرمای اردبیل بوده است.

اکسون اطلاعات موثق در دست است تا بر اینکه نخستین شیوخ صفویه شبه نبوده‌اند (۱۳۵۰). بنا به گفته حنفی مستوفی، شیخ صفی‌الدین سنی شافعی بوده^۳ و شیخ صدالدین هم لایزال بطور رسمی خویشان را سنی شافعی معرفی می‌کرده^۴. دقیقاً معلوم نیست که شیوخ صفوی در چه تاریخی منعب شیعه را پذیرفتند. شیخ خواجه علی شیعه بوده و بهر تقدیر فرزند شیخ ابراهیم به نام شیخ جنید منعب شیعه امامیه داشته. بهروایت متأخری، وی در دست ریاست سلسله، چهارمین جانشین شیخ صفی‌الدین (از ۸۵۱ تا ۸۶۵) بوده. ولی هموی جنید که شیخ جعفر نام داشت در اردبیل حلاً^۵ قدرت را به دست گرفت و این عمل او به هائنه قیامت جنید جولان و با همچون رقیب وی و مدعی مقام مرشدی سلسله انجام داد. زن پس وی جنید را از اردبیل تبعید کرد. جنید چندین سال در نقاط گوناگون آسیای صغیر (روم) زندگی هنگامه جوانمندی داشت. لایزال این فرض را مجاز می‌داند که اختلاف نظر میان جنید و جعفر بنعلف سبب پدید آمده بوده که جنید آشکارا منعب شیعه داشته و جعفر به شیوه میانه روی اسلاف خویش (منعب سنی) پای بند بوده است^۶. این را هم بگویم که منابع موجود از منعب و معتقدات دینی جعفر سخنی نمی‌گویند.

۱- دعیالمن غنایه (مکاتبات ریشی) ص ۲۶۵-۲۷۲. ۲- در حلقه القلوب ص ۸۱. ۳- ۲- ۴
 از شبهه ای پنهانی بوده، می‌دانیم که در آن عهد عده کثیری از شیعیان بنا بر اصل فقه خویش را سنی شافعی سر می‌کردند و اینکه تا کرد دست شیخ صدالدین یعنی شافعی، نام اوار (از ۷۹۵ تا ۸۳۳)، شبه بوده پسود این فرض است و آن را باید می‌گفت (نام اوار انقیابان امامیه بود و بهر طرف خرویدن کرده).
 ۴- ص ۲۲، "Elude Safavides", A. ۵

جنبه عملی غازی داوطلب از صحرانشینان جنگجوی ترک آسیای صغیر که مرید او شده بودند گرد آورد. فضل‌الله بن روزبهان خاطر نشان می‌کند که «ابلهان دومی» مانند صبیحان از خود و نالت ثلاثه ایجاد کردند و شیخ جنبه را ولقه و فرزند او حید را «ابن‌الله» خواندند. و حسن نحسین و ستایش جنبه می‌گفتند که: «او واحد (خلقی) زنده است و جز او خدایی نیست» (۱۳۶).^۱ از اینجا معلوم می‌گردد که توده پیروان جنبه را غلات شبه تشکیل می‌داده‌اند. یعنی کسانی که به جسم خدا و وجود آدمیان ایمان داشتند. جنبه شمال در دیار بکر که تختگاه اوزون حسن آق قویونلو بوده بمصر برد (۸۵۷ تا ۸۸۳ هـ). اوزون حسن خواهر خویش خدیجه‌بگم را به عقد نکاح جنبه در آورد. جنبه بمطربوزان حمله کرد^۲ و گرچه موفق به تسخیر آن شهر نگردید، ولی حومه و پیرامون طرابوزان را غارت کرد و با خنایم فراوان و از آن جمله اسیران بسیار (۸۶۲ هـ)^۳ آنجا را ترک گفت. منابع ما (خواند میر و دیگران) تاریخ مرگ جنبه را سال ۸۶۰ هـ ذکر کرده‌اند. ولی اکنون معلوم و ثابت شده که وی در سال ۸۶۴ هـ هنوز زنده بوده.

شیخ جنبه در سال ۸۶۴ هـ به یاری اوزون حسن در اردبیل ظاهر شد، ولی یاری دیگر شیخ جعفر وی را از آنجا بیرون راند. جهان‌شاه قره قویونلو از شیخ جعفر پشتیبانی می‌کرده. جنبه با مریدان ترک جنگجوی و داوطلب خویش عازم «جهاده علیه الکفار» و سرزمین چرکسان، یعنی داغستان گشت.^۴ و به محضر ارض شیروانشاه خلیفه اول، که غازبان جنبه از تصرفات وی عبور کرده بودند، وقتی نهاد. اینان پس از گرفتن خنایم و اسیران برای گفتاندن زمستان به قرق باغ بازگشتند. در بهار سال بعد جنبه حمله به داغستان را تجدید نمود. این بار شیروانشاه که از یاری جهان‌شاه قره قویونلو نیز بر خوددار بوده نصیب گرفت مسلحانه بسا جنبه مقابله کند، به‌ویژه که شیخ جعفر جنبه را در نظر شیروانشاه دغلباز و فریکار معرفی کرده بود، که خویشانش را به‌دو رخ مرشد سلسله صفویه می‌خواند. در اوایل بهار سال ۸۶۶ هـ بر کرانه رود سورا، در جنوب دهن، میان لشکریان شیروانشاه و غازبان جنبه جنگ در گرفت. غازبان جنبه تار و مار شدند و خود وی در گیر و دار بیکار به تیری هلاک شد.

حید فرزند جنبه از پناهندگی و یاری اوزون حسن آق‌قویونلو بر خوددار گردید و با دختر او عالم‌شاه بگم ازدواج کرد (ما در این دختر پرنایطای صبیحی بوده و دسپنه خاتون نام داشته و خواهر آخرین امپراطور طرابوزان - دلوید کومنن - بوده). حید را اکثریت

۱- فضل‌الله بن روزبهان غویی، ص ۶۵-۶۶. ۲- پایتخت «امپراطوری» یوفا طرابوزان (۱۲۰۴ - ۱۲۳۶). ۳- رجوع شود به ۱۹ نه ایم. اوسپسکی، «تاریخ مختصر امپراطوری طرابوزان» (تبریز ۱۹۲۹)، ص ۱۳۲ (با اشاره و استناد به نوشته مورخ یوفا قرن ۱۵). ۴- «عالم کوروسیل» عالم کوروسیل شیخ جنبه را «شیخ اربیل» می‌نامد و می‌نویسد که «اربیله» (اردبیل) اسم خاص شیخ است. ۵- در قرن چهارم هجری قمری بعد از کجکی از مردم داغستان اسلام آورده بودند.

مربدان وی به‌شینی و مرشدی سلسله صفویه قبول کردند. با این وصف شیخ جعفر با استفاده از پشتیبانی جهان‌شاه قره قویونلو در اردبیل مستقر بود. ولی در سال ۸۷۲ هـ. لشکریان قره قویونلو تار و مار شدند و جهان‌شاه نیز هلاک شد و تصرفات وسیع وی که آذربایجان و ارمنستان و عراق‌عرب و مغرب ایران را شامل بود، جزئی از مملکت آق قویونلو شد (۸۷۳ هـ). شیخ حیدر پس از پیروزی اوزون حسن آق‌قویونلو و به‌پاری او توانست در اردبیل مستقر و استوار گردد (سال ۸۷۴ هـ).

دورن نهم هجری ترکیب مریدان سلسله صفوی و ویژگی و معتقدات نظریه‌پرداز بود چهارده‌گونی گردید. شیخ صفی‌الدین و شیخ صدالدین و شیخ عواجه علی و اکثر مریدان شهری و روستایی ایشان عارفان مسالمت‌کاری بودند. ولی به‌میزانی که نفوذ این طریقت در میان قبایل جنگجو و صحرائین ترک بسط یافت، قبایل و ایلات مذکور نقش روز افزونی در امور آن سلسله ایفا کردند. و. ف. مینورسکی این قبایل را ترکمن، و. آ. آندیف و دیگر مورخان آذربایجانی ایشان را آذربایجانی می‌خوانند. اگر بگوییم که این قبایل صحرائین از ترکان غز بوده و هنوز به‌صورت قومی واحد تکوین نیافته بودند، دقیق تر و صحیح تر خواهد بود (مانند ایلات صحرائین ترکان ایران در روزگار ما - بنی قاجار و قشای و افشار و غیره). ولی زبان ایشان و لغت آذربایجانی بوده (با لهجه‌ای ترکی نزدیک به آذربایجانی). قبایل ترکان غز در فاصله قرنهای پنجم و نهم هجری، در پهنه عظیم آسیای صغیر و شمال سوریه و فلات ارمنستان و آذربایجان و ایران پراکنده شدند. بخشی از آنان جزء اتحادیه‌های قبایل قره‌قویونلو و آق قویونلو بودند.

شایان توجه است که تبلیغات مذهبی شیوخ شیعه، بیش از همه جدا در آسیای صغیر که دور از مقر ایشان بود هوانوگهانی یافت. در آسیای صغیر نیز در طی قرنهای نهم و دهم هجری، مانند ایران، مذهب شیعه شکل عقیدتی و دینی مخالفت لایمعی با این جامعه - بنی روستایان و توده صحرائین - علیه دولت قزاقی - دولت عثمانی - و در عین حال شکل و قالب مخالفت سیاسی بوده است. همین منی که سلاطین عثمانی از بازید اول به‌بعد (از ۷۹۲ تا ۸۰۵ هـ حکومت کرد) بیشتر به‌قزاق‌های ترک و اسکان یافته دولتی (بخش اروپایی ترکیه عثمانی) متکی بوده و به‌قزاق‌های صحرائین آسیای صغیر کمتر احتیاج داشت. قزاق‌های اخیر اگر ضناً از سیاست مرکزیت‌جویی سلاطین عثمانی ناراضی بوده‌اند. هم از قرن هفتم هجری (نهفت با بلاسحق در ۳۷ هـ) مذهب شیعه در آسیای صغیر رواج یافت. و بعدها در فاصله قرن نهم و دهم هجری، به‌گفته سفیران ونیز (۸۹۲۰/۱۵۱۲ م) چهار پنجم ساکنان آسیای صغیر شیعه بوده‌اند^۱. جای تعجب نیست که دورن نهم هجری، بسیاری از شیعیان

آبای صفر و بهویزهغزان صحرانشین، دهری روحانی و ارشاد و شیوخ شیعه صفوی را قبول داشتند. قبایل صحرانشین آبای صفر از آن زمان تکیه‌گاه و نیروی اصلی سلسله صفویان بودند. در روایات بعدی منقول است که در آغاز امر هفت قبیله از قبایل مزبور مردی شیخ صفویه را به گردن گرفته بودند، به شرح زیر: شاملو، روملو، لوستاجلو، نکه‌لو، افشار، قاجار، ذوالقادر. ولی هم از قرن نهم هجری، منابع موجود از دیگر قبایل ترک که به صفویان پیوسته بودند سخن می‌گویند: از قبیل، بیات و کرمانلو و پای‌بودتلو و صفویان فرجه داغ و همچنین قوم ایرانی طالشان. از میان این قبیله‌ها، همه اسرار شاملو و روملو ارشاد و دهری روحانی شیوخ صفوی را قبول کرده بودند. ولی افراد دیگر قبایل فقط برخی به صفویان پیوسته.

نوذقبایل جنگجو و صحرانشین ترک، ویژگیهای سلسله صفویه را تغییر داد. در قرن نهم هجری، هنوز میان تر لاشان برخی ویژگیها دیده می‌شد که نهضت‌های دموکراتیک خلق را در قرن هشتم و نهمه اول قرن نهم هجری به‌پا می‌آورد. ذ. اوین متی را نقل کرده که می‌گوید در جرگه اخوت تر لاشان (بی شک فقط به هنگام لشکر کشیها) مال‌نو و مال من وجود نداشت و همه ایشان هر چه داشت با هم می‌خوردند^۱. به عبارت دیگر سفره عام می‌گسترده. هرفان صوفیگری تحت‌الشعاع قرار گرفته بود و یا بهتر بگوییم فقط بر حسب رسم و سنت بدان پای‌بند بودند. و تشیع جنگجویانه و جهاد با کفار و محتوای اصلی معتقدات سلسله صفویه شده بود.

قبایل تر لاش که ارشاد شیوخ صفوی را قبول داشتند، علی‌الرسم، مردان و ددویشان و صوفیان ناسبه می‌شدند ولی شیوه زندگی ایشان به هیچ وجه مشابهتی با طرز زندگی ددویشان نداشت. از این صحرانشینان دسته‌های غازیان دلوطلب تشکیل می‌شد و عازم «غزوه» علیه نواحی ناسلمان گرجستان و طرابوزان و داغستان می‌گشتند. شیخ حیدر سازمان استوانس و منظم‌تری برای ایشان ایجاد کرد. وی ایشان را مجبور کرد که به جای کلاه ترکشی پیشین خویش، کلاه با دوازده ترک سرخ به‌پا^۲ ۱۲ لپاشیمه بپوشانند. از آن زمان این قبایل صحرانشین بالانحص و دیگر مردمان شیخ صفوی به‌طور اعم «تر لاش» ناسبه شدند (به زبان آذربایجانی = کلمه سرخ) تر لاشان دیش می‌نراشیدند و سیلهای دلازمی گذاشتند و کاکلی بر سر تراشیده خویش بهائی می‌نهادند. ایشان پیش از آغاز حرب شهاد جنگی (به زبان آذربایجانی) داشتند که به صدای بلند می‌گفتند «ای پیر و مرشد جانم به فلانیت‌اه».

بدین طریق سلسله صفویه در قرن نهم به اخوت جنگی صحرانشینان ترک و گونهای از فرقه روحانی و شوالیه‌گری بدل گشت. ضمناً باید گفته شود که در فعالیت شیخ حیدر و شیخ حیدر منافع سیاسی بر مقاصد روحانی و دینی حقوق باز و آشکار داشت. و هر بار که منافع این شیخان شیعه

اقتضا می نمود، ایشان با کمال اشتیاق به باری سلطان سنی آق قویونلو استظهار می جستند. شیخ جنید و شیخ حیدر در باطن و مخفیانه می کوشیدند تا دولت معظم شیعی که دودمان ایشان در رأس آن قرار گرفته باشد، تأسیس کنند... بنا به گفته کاترینوزو^۱ سفیر ونیز، امیران مرد وزن که دولتی این خزوات گرفته می شد در بازار برده فروشان فردیل به معرخی فروش گذاشته می شدند. در این جنگها قزلباشان همواره از اراضی شیروان عبور می کردند. در سال ۸۹۴ هـ شیخ حیدر به اتفاق قزلباشان خویش باری دیگر به لشکر کشی پرداخت (به افغانستان). شیروانشاه از ولادت خود سلطان بنفوق آق قویونلو باری طلبید. شیخ حیدر در طبرسران (افغانستان) در یکبار با لشکریان متحد مخالفان خویش شکست خورد و «شهادت نوشیده» درگفت. لشکریان قزلباش پراکنده شدند.^۲ بنا به گفته فضل الله بن روزبهان: «حشر یشماری از کبوددختان قوم طالش و سبهدلان سیاه کوه و در تادبکی مسترقان شاملو»^۳ در لشکر کشی شیخ حیدر به افغانستان شرکت داشتند. بطوری که مؤلف مزبور می گوید، شیخ حیدر اصل «اباحت» را در میان یروان خویش تبلیغ می کرد - یعنی اصالی را که در شریعت حرام بوده و «قوانین خرمندینان بایک» را، مشروع و جایز می شمرده.^۴ از این سخن پیدا است که در میان قزلباشان افکار فقهی خرمندینان درباره مساوات اجسامی رواج و شیوع داشته. و اینکه ساکنان نره چه داغ و طالش از صفویان پشتیبانی می کردند تصادف محض نبوده، زیرا که این دو ناحیه کانون نهضت روستایی و خرمندینی بایک بوده است. سلطان بنفوق از روی بی طبعی به شیروانشاه کمک نکرد و بعد وی را مجبور ساخت تا پسمانی امضا کند و خویشان را تابع سلطان آق قویونلو بشارد و تمهید کند که بعضی نخستین اخطار به باری وی شنایده.

شیخ جنید و شیخ حیدر و سران قزلباش (بزرگان صحرانشینی که به قووال مبدل شده بودند) منقب شیعه امامیه داشتند. ولی در میان قشرهای پایین قزلباشان عده کبیری غلات شیعه وجود داشته. فضل الله بن روزبهان می گوید: بسیاری از مردم روم و طالش و سیاه کوه (قره چغ - داغ در آذربایجان - ای. ب.) گرداو (جنید) جمع شدند. منقول است که ایشان وی را همچون «معبود» (خدای) خویش بزرگی می داشتند و در انجام وظایف گردان نماز و عبادات مسامحه

۱- کاترینوزو ص ۲۴- ۲۳. به گفته فضل الله بن روزبهان (ص ۷۰) به هنگام لشکر کشی حیدر به «رزمین چرکان» در سال ۸۹۲ هـ وی ۶۰۰۰۰ سرباز گرفت و پندگسرد. [۲۲۲] ۲- حسن دولسو، صفا علی LCPB در لاهی ۱۵۶-۱۵۸ (منرواحسن گنت)، خواند میره چاپ پستی، مجله ۲، بهمن ۱۶-۱۵، شرف نامه، مجله ۲ SPB ۱۸۲۲، ص ۱۶۷- ۱۶۳. اسکندر منفی، چاپ سنگی طهران سال ۱۳۱۴ هـ. ۱. ص ۱۶. ۲- رجوع شود به فضل الله بن روزبهان خویشی، ص ۷۱. بایه حسن میونسکی (۱۹۰ The Supporters...) «کبوددختان» روستاییان بوده اند که لالی از پارچه کبود و می که خود می باخته به این داشتند (چنانکه می- دایم طالغان روستاییان اسکان یافته اند که سرانندین و کوچی)، طالغان مها ایرانیان بوده که در اعداد قزلباشان وارد شده بودند. ۳- رجوع شود به فضل الله بن روزبهان خویشی، ص ۶۸- ۶۹ [۲۲۸] ۴- حسن دولسو بیت نامه تألیف شهروانها را نقل کرد. (مستخرج یادشده). برای ترجمه متن و تفسیر و تحلیل متن مزبور رجوع شود به مقاله ای، به بطروفسکی «از تاریخ شیروان در پایان قرن پانزده میلادی» ص ۸۳- ۸۱.

کسره شیخ را قبله و مسجد عسود می‌شمرند^۱. در این دستان ویژگیهای تعالیم غلات شیه نهفته است. چنانکه می‌دانیم تا قرن یستم میلادی، در آسیای صغیر پیروان فرقه افراطی (غلات) شیه یعنی علی‌اللهی را دتر لباسی می‌خواندند^۲. شیخ حیدر ظاهراً شریک معتقدات ایشان نبوده، ولی قطع رابطه با ایشان را هم صلاح نمی‌دانسته زیرا او طلبانی که به نیروی لشکری وی می‌پیوستد بیشتر از این گروه بودند.

سلطان یعقوب آق‌قویونلو پس از حلاک حیدر اردبیل را متصرف گشت و پسران صغیر شیخ حیدر، سلطان علی و ابراهیم و اسماعیل، را دستگیر کرد (اسماعیل در آن زمان کمتر از دو سال داشت). رستم پادشاه آق‌قویونلو جانشین سلطان یعقوب (۸۹۸ تا ۹۰۴ هـ حکومت کرد)، سلطان علی جوان را به اردبیل بازگرداند و امیدوار بود که در مبارزه با دشمنان خویش از وجود وی استفاده کند، ولی بعد از او یستالک شد و تصمیم گرفت گریبان خویش را از شر او رها کند. پیکاری دو نزدیکی اردبیل وقوع یافت که در آن چهار هزار تن از جنگجویان آق‌قویونلو علیه ۲۰۰ تن قزلباش وادکارزار شدند. سلطان علی در پیکار حلاک شد. و قزلباشان وفادار و فداکار، اسماعیل خردسال را باری کردند تا در گیلان پنهان شود (۹۰۱ هـ).

در این میان وضع داخلی دولت آق‌قویونلو، که آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب و سراسر غرب ایران (تا میان دشت کویر) جزء آن بوده، به‌سبب تشدید پاشیدگی خودالی و جنگهای خانگی میان امیران و خوانین (جنگهای خودالی) و افزایش میزان اراضی سیورغال و موقوفه به‌حساب اراضی دولتی - که منجر به کسر و کاهش فاحش درآمد دولت گشته بود - سخت وخیم بود، زیرا که اراضی سیورغال و اطاعات از حق مصونیت و معافیت مالیاتی برخوردار بوده‌اند. بهره‌کشی خودالی نیز شلت یافت و نارضایی عامه خلق افزون گشت. قاضی صفی‌الدین عیسی ساجی، وزیر سلطان یعقوب، در سال ۸۹۶ هـ و پس از وی سلطان احمد پادشاه آق‌قویونلو در سال ۹۰۳ هـ کوششهایی بعمل آوردند تا اصلاحاتی در وضع استفاده از اراضی بعمل آورند (معافیت مالیاتی سیورغالها و املاک موقوفه را لغو کنند و بدین وسیله درآمد خزانه را افزایش دهند و بتوانند عوارض و تحمیلانی را که برخلاف شریعت بوده لغو کنند و وضع عامه مردم را بهبود بخشند) ولی کوشش هر دو به‌سبب مقاومت شدید بزرگان لشکری و روحانی با ناکامی روبه‌رو شد^۳.

عدم موفقیت این اصلاحات و افزایش مالیاتها و فشار سخت خودالها بیش از پیش آتش تضادهای طبقاتی را تیز کرد و نارضایی عامه مردم را در قلمرو دولت آق‌قویونلو، پا به

۱- رجوع شود به: غلات، بنود جهان عربی، ص ۶۸-۶۹. ۲- رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب.
۳- در باره این اصلاحات معروفتر در کتاب آیه پیرزلفسکی است عنوان «سیاست داخلی احمد آق‌قویونلو» ص ۱۳۲-۱۵۲. همچنین است: «The Aq Qoyunlu and Land reforms» V. Minorsky.

دیگر سخن در سراسر ایران که دستخوش جنگهای خانگی خودالی و تجزیه طلبی امیران و خاندان خودالی بوده، افزود. وضع مشرق ایران - یعنی قلمرو سلطنت تیموریان خراسان که شامل خراسان و واحه مرو و گرگان و مازندران و سیستان و بخش غربی افغانستان کنونی و پابخت آن هرات بوده - بهتر نبوده است. در این مورد نیز منابع ما از افزایش مالیاتها، سوءاستفادهها و اختلاسهای دسته جمعی عاملان و مأموران مالی، عصیان خودالان بهویژه خودالان صحرانشین در لواخر حکومت سلطان حسین بایقرا (۸۷۵ تا ۸۹۱۲هـ) که پیر و فروتن شده علاقه بهامور ملک و دولت را از دست داده بود، سخن می گویند. این همه عوامل، جمع شده بهصورت یک هرج و مرج واقعی خودالی در آمد.

در چنین وضعی قزلباشان بهرم ناکسیا و مرگه شیخ جنبه و شیخ حیدر و سلطان علی، خود و امر خویش را شکست خورده نمی شمردند و منتظر فرصت مناسب بودند تا باری دیگر به مبارزه علیه دشمنان مرنده، یعنی سلاطین آق قویونلو و زن پس سلاطین عثمانی برخیزند. هنگامی که شاهزادگان مراد و الوند و محمدی، بر سر سلطنت آق قویونلو، جنگ خانگی را علیه یکدیگر آغاز کردند (۹۰۲ تا ۹۰۶هـ)، این فرصت قزلباشان را دست داد. هجوم جدید قزلباشان که از حملات پیشین ایشان نیرومندتر بود در تابستان سال ۸۹۰هـ آغاز گردید. اسماعیل دوازده ساله به اتفاق القنویش حسین بک (از ایل شاملو) گیلان را ترک گفت و وارد ییلاق ایل قوستانچلو گردید و مورد استقبال پر شور و الفساح شد. اسماعیل با سپید تن از قزلباشان بهادریل نزدیک شد ولی از عهدت تصرف آن شهر بر نیامد. امیران قبیله اوستانچلو تصمیم گرفتند بمسوی مغرب - نخست به قره باغ و پس از آن بهشورگل و کاغفمان و اردنجان - روند و انتظار داشتند که در آن نواحی مدعی از قزلباشان دوم به ایشان پیوندند. در پایان سال ۸۹۰هـ، هفت هزار نفر از غازیان قزلباش قیامی (که بیشتر از آسیای صغیر و قرجه داغ بودند) در زیر لوای اسماعیل جوان گرد آمدند. در ییلاق اردنجان امرای ایلات جلمیای تشکیل داده تصمیم گرفتند نخست علیه شیروانشاه اقدام بعمله کنند. و محضاً چشم به راه ورود دستهای جدیدی از غازیان قزلباش بوده اند، زیرا که فقط در پاییز سال ۸۹۰هـ علیه شیروانشاه به حرکت در آمدند و لشکریان وی را در جایی تاروماو و شهر شاسنی و تصرف کرده در بهار سال ۸۹۰هـ، شهر بادکوبه را هم مسخر ساختند^۱.

در بهار سال ۸۹۰هـ قزلباشان لشکریان الوند را متکوب کرده وادو تیریز شدند. وزن پس سپاهیان آق قویونلو ایشان را موقتاً از تیریز بیرون راندند، ولی قزلباشان باری دیگر در

۱- مرفوضر در کتاب ای. ب. پروفسکی، تحت عنوان جدولهای آذربایجان در قرن سیزدهم میلادی ص ۲۲۷-۲۲۸.

همان‌سال آن شهر را به تصرف درآوردند. اسماعیل صفوی که در عتقون جوانی بود به‌شاهنشاهی ایران اعلام شد و بر تخت سلطنت جلوس کرد. محققان علی‌الرمس این سال را آغاز دولت صفویان می‌شمارند.^۱ نخستین اقدام اسماعیل در تبریز این بود که نام ۱۲ امام شیعه را در خطبه آورد و لمن سه خلیفه نخستین یعنی ابوبکر و عمر و عثمان را درملاً عام معمول داشت. حسن روملو می‌نویسد که فرمان عالی صادر شد تا در شوارع و بیادین زبان به لمن ابوبکر و عمر و عثمان بگشایند و هر کس که مخالفت کند سرش از تن جدا سازند.^۲

دسال ۹۰۹ هـ. غازیان شاه اسماعیل اول در نزدیکی همدان لشکرپان سلطان مراد آق قویونلو را تارومار کردند. مراد به عراق عرب گریخت و تا سال ۹۱۲ هـ. در آنجا پایداری کرد ولی سرنوش دولت او هم از سال ۹۰۹ هـ. معلوم شده بود. در همان سال لشکرپان شاه اسماعیل اول قزوین و قم و کاشان و صفهان و شیراز و کازرون را اشغال کردند و دسال ۹۱۰ هـ. یزد و کرمان را به تصرف درآوردند. در فاصله سالهای ۹۱۲ و ۹۱۶ هـ. شاه اسماعیل چندین بار به لرستان غربی و کوهستان و عراق عرب لشکر کشید و ون و بدلیس و دباربکر و بنگلاد را (دسال ۹۱۲ هـ) مسخر ساخت. در شرق ایران هر دو سلطنت تیموریان (در آسیای میانه و خراسان) فرمانبردار ازبکان صحرانشین (اولوس شیانی) شدند که محمد شیانی خان در رأس ایشان قرار داشت (بین سالهای ۹۰۵ و ۹۱۳ هـ). دسال ۹۱۶ هـ. شاه اسماعیل به خراسان لشکر کشید و دو جنگ مرو (سال ۹۱۶ هـ) پیروزی فاطمی برازبکان کسب کرد و گرگان و بخش اعظم خراسان^۳ و سیستان را به قلمرو دولت خویش ملحق ساخت. جلان و مازندران قیلاطیع وی گشته بودند. بدین طریق تأسیس و ایجاد دولت شیعه صفوی تکمیل گشت (۹۰۷-۹۱۴ هـ).

نهضت شیعی قزلباش دسال ۹۰۵ و سنوات بعد از لحاظ ترکیب اجتماعی شرکت کنندگان در آن بسیار پیچ‌دپیچ بود. مسلماً نقش رهبری را، در آن نهضت، بزرگان لشکری قزلباش (امیران) قبایل صحرانشین و ترک‌زبان قزلباش داشتند. در دسال اول (۹۰۴ تا ۹۰۶ هـ) قزلباشان با اتفاق غازیان قزلباش خورشید در زیر لوای اسماعیل صفوی به‌نبرد می‌پرداختند. لذا اولین نمونه‌های بسیار از شیوعه رفتار بزرگان خاندانهای ایرانی را هم از همان دپول و روحانیان، که به‌نظم شاه اسماعیل درآمده بودند مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.^۴ در طی سالهای بعد، چون موقعیت قزلباشان مسلم گشت، اتفاقاً اکثریت قاطع و قاطبه بزرگان اسکان یافته ایرانی و از آن جمله روحانیان (علماء و قیهان و شیوخ و دویشان) و مأموران پندبایه کشوری به‌شاه اسماعیل

۱- مستلماً می‌بایست سال ۹۰۹ هـ. یعنی نخستین باری که اسماعیل واد تبریز شد به‌د سال آغاز آن دولت شمرده شود. ۲- حسن روملو، متن فارسی، ص ۶۱. ۳- نواحی تپه‌پور و هرات و مسرو و بلخ (با حدود آرموزی) در دست ازبکان باقی ماند. ۴- رجوع شود به ص ۵۲ و بعد.

پیوسته. ولی شاید این بار نیز قزلباشان چنانچه از پشتیبانی توده‌های مردم به‌ویژه روستایان و صحرائشبان عادی برخوردار نمی‌گشتند، موفقیتی به‌دست نمی‌آوردند. دوگسره اخیراً الف‌کسر خوگر گرفته بودند که منویات و تمینات اجتماعی خویش را به نهضت‌های شیعه مربوط سازند. قزلباشان برعکس نهضت‌های شیعی قرن‌های هشتم و نهم مجری همین منافع روستایان و صحرائشبان‌های نبودند. سران لشکری و کودال قزلباش قطعاً از پشتیبانی توده‌های مردم (بمنظور به‌دست آوردن قدرت و کسب فتوحات) استفاده می‌کردند و عامه خلق را همچون همراهان موقتی خویش می‌شمردند. ماهیت دولت صفوی قزلباشان که بر اثر مساهم قبایل صحرائشبان ترک ایجاد گشته بود چگونه بوده‌است؟ اکنون می‌توان حقیقه مورخان غرب‌درا که دولت صفوی به‌راستایان دولت ملی ایرانی می‌شمردند کاملاً مردود دانست.^۱ و. مینورسکی آن‌دولت را مرحلوم حاکمیت و ترک‌کنانه^۲ در ایران و سرزمین‌های مجاور آن می‌داند.^۳ و. آ. اندیپ و دیگر مورخان جمهوری آذربایجان دولت مزبور را «آذربایجانی» می‌شمارند. ماسی پنداریم دست‌ر آن باشد که دولت صفویان را همانند دیگر امپراطوری‌های متشکله از سرزمین‌ها و اقوام و قبایل مختلف، که در قرون وسطی در قسرو ایران از زمان خلافت عباسیان به‌بعد وجود داشتند، بدانیم. مهمان نقش رهبری سیاسی را در دولت صفویان - لافل تا زمان اصلاحات شاه عباس اول - قبایل آذربایجانی قزلباش به‌عهده داشتند و همه سپاهیان خودالی از اینان تشکیل شده بوده. امیران ایشان بخش اعظم اراضی را میان خویش تقسیم کردند. مأموران عالی رتبه داری و حکام ولایات و سرداران لشکر از میان آنان منصوب می‌گردیدند. زبان آذربایجانی در دیار و در میان لشکریان حقوق و رواج داشته (ولی در مکاتبات و اسناد رسمی زبان فارسی به‌کار می‌رفته). بزرگان ایرانی در درجه دوم اهمیت قرار داده شده بودند و مشاغل روحانی و کشوری (بیشتر در امور مالیاتی) برای ایشان بانی مانده بود. لقب شاهنشاه ایران (صفویان) حاکمی از حاکمیت و برتری عنصر ایرانی در دستگاه دولت نبوده است. از زمان ساسانیان این لقب مفهوم يك سلطنت مطلقه صومى و جهانی را می‌رساند، همچنانکه در قرون وسطی همین مفهوم با لقب امپراطور روم و در شرق دور با لقب امپراطور چین مرتبط بوده است. مدتی مدید سرزمین مرکزی دولت صفویان همانا آذربایجان بوده است.

قزلباشان شاه‌ساحیل را بسیار دوست می‌داشتند و حتی وی را به مقام الوهیت رسانده بودند.

۱- در این باره رجوع شود به: ای. پ. پلوتینسکی «آذربایجان در اواخر ۱۶ و ۱۷» مجله مطالعات در تاریخ آذربایجان، پاور، ۱۹۶۹، ص ۲۳۳-۲۳۴. J. Aubin «Etudes Safavides». ص ۳۷، به ۲- کلمه «ترکمن» به‌منهوی جمله بازمانده‌گان ترکان قزلباشی از اینان به‌صورت جزء ترک‌کنان و قسمتی جزء آذربایجانیان و پاره‌ای جز مقلود ترکانند. ۳- وی دولت سلجوقیان را مرحله اول و دولت قزوین‌لورا مرحله دوم حاکمیت ترک‌کنان در ایران می‌شمارد.

استوار بود. برخی از سنبلین به نزد سلطان عثمانی و با خان ازبک گریختند و این مردود را تحریر می کردند که به دولت صفویان حمله کنند. سنبلان در بعضی نقاط مقاومتی — که غالباً غیر فعال بوده — ابراز داشتند. این مقاومت بیرحمانه سرکوب شد. در اصفهان و شیراز و کازرون و یزد و دیگر شهرها اعدامهای دست جمعی و شکنجه سنبلان بعمل آمد. ولی بخش بزرگی از شهریان و بسیاری از قبیلهان سنی به منصب شیعه درآمدند و خویش را نجات دادند. قبیلهان شیعه و سنی قبیلهانی که به منصب شیعه گرویده بودند همه مقامات و مشاغل روحانی را اشغال کردند. بنا به گفته حسن دوملو حدیثی که اندک اطلاعاتی از الهیات و فقه شیعه داشتند اندک و تعداد کمی که در این موضوعها در دست بوده نیز قلیل بوده است.^۱ این خبر دال بر آن است که در آن زمان تشیع بیشتر همچون پرچم نهضت سیاسی و با اجتماعی علیه فرمانروایان پیشین (سنبلان) مورد علاقه مردم بوده. در تبریز که تختگاه دولت صفوی بوده قاضی نصرالله زهرتنی با جد و تعصب نسام به ترویج تشیع پرداخت و شخصاً هر روز در موضوع الهیات اسباب (کلام) و حقوق شیعه (فقه) درس می داد. و شرایع الاسلام شیخ نجم الدین حلی که در قرن هفتم هجری، می زیست بهترین کتاب در منطق شیعه شناخته شده بود.

بعرض آنکه اکثر قزلباشان شاه اسماعیل، اصلاً از مردم آسبای صغیر بوده اند وی توانست آن سرزمین را تصرف کند. در سال ۹۱۷ هـ. در آسبای صغیر قیام عظیم شیعیان سحلی (صحرائشینان و دوستیان) علیه سلطان عثمانی بازید دوم، وقوع یافت. شخصی صحرائشین از ایل تکه لو (از ناحیه تکه ایلی، در جنوب آسبای صغیر) که خسود را و شاه قلی، (بنده شاه اسماعیل) می نامید در رأس قیام کنندگان سران گرفت. دشمنان قزلباشان این لقب را تحریف کرده به صورت وشیطان قلی، (بنده شیطان) در آوردند. سلطان عثمانی ناگزیر برای اطفاء نایره این شورش، سپاهی عظیم گرد آورد. در تبریز که ورود کیولچای، بین سیواس و لیسره در گرفت، خادم پاشا صدراعظم عثمانی و بدروانی خود شاه قلی نیز هلاک شدند.

پس از اطفای نایره قیام، پالیمانده شورشیان که جان از مرگه بعد برده بودند به ظلم و دولت صفویان گریختند. شاه اسماعیل اول به قیام قزلباشان آسبای صغیر کمک نظامی نکرد و مهابرجان آسبای صغیر را که وفادار تبریز شده بودند به سرحد پذیرفت. توجیه این رفتار تا حدی در آن است که شاه مایل نبود کار را به قطع رابطه آشکار با بازید دوم (که وی نیز مایل به جنگ با شاه اسماعیل نبوده) بگشاند. ولی علت اصلی آن بود که در میان شیعیان آسبای صغیر حدیث کبری غلات شیعه، که ناپایده مضامین لایمهای پایین خلق بودند موجود داشتند. شخص شاه و سران قزلباش باطناً از این مهربان مومنی (به طاعت اجتماعی و مذهبی) و ستاگ بودند

۱- در کتاب د. د. میکلوو — ماکلاویه مستخوان «تشیع و سنیان اجتماعی آن» معروفتر سخن رفته.

۲- حسن دوملو، متن فارسی، ص ۶۱.

و نمی‌خواستند تا آخر کار از ایشان پشتیبانی کنند. و چون احتیاج به‌عمرهان رفع شد، شاه از ایشان برید و حتی غلات شیعه را مورد تعقیب و اینها فرار داد، گرچه رفتار وی در مورد ایشان مانند اهل‌المذاهبی که علیه سنیان بعمل می‌آورده، بیرحمانه نبوده است. پس از آنکه سلطان سلیم اول یاوز (مهیپ) (از ۹۱۸ تا ۹۴۷) جانشین بایزید دوم، به‌قتل‌عام شیعیان آسیای صغیر پرداخت، و به‌شاه اسماعیل اول اعلان جنگ کرده، لشکر بان ویرا در دشت چالدران شکست داد (اول رجب ۹۴۰)، آسیای صغیر بالکل از دست صفویان به‌دست شد. گرچه به‌نظار آن‌هم قیامیابی در تحت لواء تشیع در آسیای صغیر در سراسر قرن شانزدهم میلادی، و نیمه اول قرن هفدهم میلادی، وقوع می‌یافت. چون ملقب شیعه امامیه در ایران ملقب دولتی شد، صورت پیشین خویش یعنی وصیله توده‌های مردم بودند را از دست داده به‌نگاه خردالیزم مبدل گشت [۲۹]. دولت صفوی اساساً حکومت روحانی دولت «جهانی» (از لحاظ نظری) شیعیان بود. و شاهنشاه در آن دولت نه تنها واجد قدرت سیاسی بلکه حکومت روحانی نیز بود و همچون خلف محمد (ص) و علی (ع) رئیس روحانی شیعیان امامیه نیز شمرده می‌شد (زیرا که بنا به آنچه که از قرن نهم هجری، شایع شده بوده اصل و تبار صفویه به امام هفتم موسی کاظم می‌رسیده) و جانشین موقت امام «غایب» دوازدهم محمد مهدی می‌شناختند که چون مهدی پاری دیگر ظهور کند زمام حکومت را به‌وی تسلیم خواهد نمود... بک علامت دیگر حکومت روحانی این بود که شاهان صفوی و اسلاف ایشان بالوراثه لقب فیخ، بزرگ سلسله صفویه را دارا بودند. بدین سبب سفیران و سیاسون و بازرگانان و سیاحان اروپایی علی‌الرمس شاهان اصفوی کیره می‌خواندند. بزرگان خدال لشکری و لشکریان صفی و عادی صحرانشین قبایل قراباش کماکان صفویان و دودوشان و دوشان صفویه که «فیخ» و «ورشان» سلسله بودند، نایب می‌شدند. و حال آنکه شاهان صفوی و قراباشان هیچ وجه تشابهی با صفویان و دوشان پیشین نداشتند و رسوم و قواعد زندگی ایشان را مرعی و مجری نمی‌کردند و هیچ يك از ایشان از «قر» حتی یادهم نمی‌نمود و افکار صفویان هم بالکل به فراموشی سپرده شده بود.

۱- عامل انگلیسی اسکوی انگلیسی به نام آنت جنکینسون (۱۵۶۱) فیروزه زندگسی همه‌افغان استاجلسو بکلر بک (حاکم) خیردان واکه یکی از بزرگان قراباش بوده چنین وصف می‌کند: «لوی قاضی متوسط و منطری مهیپ و لای برجا و بلندی از ابریشم به‌ن داشته که مردار می‌خورد و جواهراتان بود.» کتب غیبه اروپاییان گرامیا مفروض بود. وقت قاجار ۱۴۰۰ هجری قمری ۱۵۵۰ هجری شمسی و شهرت یمنی بر روی هم ۲۹۰ هجری قمری ۱۴۰۰ هجری شمسی خواهد و بازان (- تیزان حرم) که ۱۴۰ هجری قمری ۱۵۵۰ هجری شمسی می‌برداند و بیشتر محاسبات روز راسی خواهد جنکینسون به فرمان او به افغان محاکمتری از بزرگان دوداروی دوشکار با باز و سرحدات کولاکون شرکت جست جنکینسون در پاره قراباشان (که اقلانرا به خطا ابرامی می‌داند) چنین گوید: «آلان سرور و جود و دلیر و خود را چنین قوم می‌شمارند چه از لحاظ طلب وجه از فقر زهد و فقری... و دیگر صفات آلان جنکینسون و اسباب زیبا و تمام و تمام خوب اسباب را دوست می‌دارند آتش مزاحمت می‌جست و بهر صفت» (دعوت خود به جسد شاهان انگلیسی در دولت مسکو در قرن شانزدهم میلادی) ترجمه از انگلیسی فرست بود. کو به شکر داد (۱۳۲۲) ص ۲۰۲-۲۰۴، ۲۱۲.

در قرن دهم هجری، سلسله صفویه را می‌بینیم که حقیقتاً تصوف در آن دچار فساد کامل گشته و از همه انکار آن قط نصابت شیعی باقی مانده که به‌عنوانه قافله عقیدتی در جنگها طلب دولتهای سنی یعنی ترکیه عثمانی و خان نشینهای ازبک آسیای میانه به کار می‌رفته. حتی وجود سلسله و طریقت صفویه نیز در قرن دهم، در واقع، جز اسی بی‌مسمی نبوده است. ولی حکومت شاه صفوی این اسم بی‌رسم را هم گسری می‌شمرده، زیرا که به پاری آن خلعت از لباسان پشاه همچون اطاعت مریدان نسبت به شیخ و مرشد خویش محسوب می‌گفته، و این اطاعت بنا به قواعد طرائق ددویشی می‌بایست نامحدود و کدود کدوانه و بی‌چون و چرا باشد. بسیاری از بزدگان تر لباس لقب خلیفه (بمعنی «جانشین شیخ») داشتند و نخستین جانشین شاه، که شیخی برای اداره امور طریقت صفویه برده، «خلیفه‌الخلفاء» خوانده می‌شده. این مقام یکی از محترم‌ترین مشاغل دولت برده و تا زمان سقوط دودمان صفوی وجود داشته. چون دودمان صفویان سقوط کرد آن اسم بی‌رسم طریقت صفوی نیز ناپودشد و حتی حکومت روحانی نیز در قرن دهم هجری، فقط از لحاظ حقوقی اسی بی‌رسم برده. در واقع و نفس‌الامر دولت صفوی نیز مانند دولتهای دیگری که پیش از آن در فاصله قرنهای چهارم و نهم هجری وجود داشتند، یک دولت غیر روحانی لشکری و خدوانی برده است. طریقت صفویه هم در قرن دهم دیگر هیچ وجه مشترکی با شهریان نداشته. در قرنهای دهم و یازدهم و دوازدهم هجری، یشعوران و بازندگان شهری ایران یشر پیرو طسرات شیعی و صوفی جدید و نعمت‌اللهیه بوده‌اند. بسیاری از سیاحان اروپایی به این نکته اشاره کرده‌اند.

تسرویج منصب شیعه اسمیه (۳۷۰) به‌عنوانه منصب دولتی و به‌ویژه تسرویج لمن سخطیقه نخستین (که برای سیان از این توهین آمیز تر چیزی وجود نداشته) و اعلام و ایضا و تعب لعل سنت و جماعت، مناسبات ایران را در زمان صفویان با دولتهای هسایه سنی منصب، یعنی با ترکیه عثمانی که در آن عهد مقتدر بوده، و خان نشین کریمه و خان نشینهای ازبک ماوراءالنهر و خوارزم، سخت تبا و خراب کرد. و گرچه ددجنگهای ایران با دولتهای یاد شده، در قرنهای دهم و یازدهم هجری، دشمنی منعی سیان و شیعیان نقشی تابع و ثانوی داشته، معذرا این خصوصیت رنگ زنده‌تری به‌جنگ می‌بخشیده و طرفین سرتکب پیرحمیهایی بسیار می‌شدند. قتیان سنی آسیای میانه و ترکیه عثمانی (برای نخستین بار دد تاریخ اسلام) بر دصانعین و فروغین شیعیان و حتی سادات را دد بازندهای برده فروشان جایز شردند. از قرن دهم هجری، پروزی نشیع در ایران کمتر و تفیقات منصب آمیز ایشان نسبت به سیان یشر از خارج سبب افزایش نفرت و

کجه ، نسبت بهشعبان گردید. و این خود باعث گشت که روابط فرهنگی ایران با آسیای-میان و دیگر سرزمینهای منی نشین قطع شود. و انعکاس نامساعدی در زندگی فکری و فرهنگی کشور داشته باشد.

پایان

توضیحات

- ۱ [صفحة ۱۳]. ظاهراً مقصود مؤلف محترم این است که، ظهور اسلام مقارن بردداشت با تحولی که در مناسبات حیثیتی قبایل عرب روی داده است.
- ۲ [۱۲]. پیافست که مقصود مؤلف از شیوة فرعی، این است که برده‌داری، از آن‌پس دیگر، اساس جامعۀ عربی را تشکیل نمی‌داده است. و بنا به گفته خود او، این امر به خاطر توصیه‌ای فراوان اسلام برده است.
- ۳ [۱۲]. اسلام هم از آغاز چنین نبوده است. جوهر احکام اسلام نیز چنین روشی را نمی‌می‌کند.
- ۴ [۱۵]. چنانکه مؤلف خود در سطور بعد، تصریح می‌کند، چگونگی سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام، هنوز چنانکه باید روشن نیست. بنابراین بطور قطع، نمی‌توان در بارۀ اجاره و استجاره معمول آن عهد، حکمی کرد. و لذا در فقه اسلام، که سخن دیگری است. مسئله اراضی و القام آن، دارای احکام بسیاری است (خارج از مقوله «مناسبات خودالی») که باید در کتب فقه نگریسته شود.
- ۵ [۱۵]. این تقسیم‌بندی دقیق نیست. بلکه تقسیم‌بندی معمول و دقیقتر چنین است: عرب که از نژاد سام است بر دو قسم است: باندۀ و باقیه.

پایه قبایلی اند که متغرض شمعاند: عاده، ثمود، عساقه، طسم، جدیس، امیم، جرهم اولی و حضرموت.

پایه قبایلی اند که در یمن و عربستان به صورت قبایل و عشایر و بطون متشر شمعاند.

عرب پایه نیز دو گروهند:

۱- عرب قحطان از حمیر یمن (جنوبی).

۲- عرب عدنان در حجاز و پیرامون آن (شمالی).

عرب پایه، از لحاظ اصالت نژاد نیز دو گروهند:

۱- عرب عاربة، همان شمالیها (نسل عدنان).

۲- عرب مستربه، جنوبیها (نسل قحطان).

نسل عدنان بدین گونه است:

عدنان — عك — معد

معد — نزار — فیض (یا: قصی)،

نزار — انمار — مضر — قضاة — ربیعہ — اباد. (کتاب انساب و قبائل)

۶

[۱۸]. روشن است که مؤلف، ظهور ادیان را با دید فلسفه مادیت تحلیل می‌کند. و این نظر، متافی پیش ما به سطحی است که برای ادیان منشأ الهی قایل است. پس آنچه از کتاب ولید و بک نویر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی آورده است درست نیست؛ چه، می‌توان گفت که پادایان الهی، شامل تعالیمی بودند که بشریت را پدید کردند و نهضت‌های عمومی تاریخ را سبب شدند، و همواره برای آزاد کردن انسان کوشیدند. این، نظر پیروان شرایع است. از نظر فن تحقیق نیز، نظر مؤلف، قابل پذیرفتن نیست. زیرا وقتی که نمودن صریح می‌کند (ص ۱۳) ص ۱۲ و ۱۳، و ص ۱۵، ص ۶ و ۷) که وضع سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام هنوز روشن نیست، اظهار نظری چنین قطعی، بجا نخواهد بود.

۷

[۱۹]. در این مورد باید یادآور گشت که دین اسلام، خود دفرای دعوت جدید، و قوام کامل، و فلسفه و حقوق و تربیت و جهان بینی و انسانگرایی مستقل بود، اما نسبت به معنی معارف و عقاید بشری پیشین بی‌توجه نبود. از این رو مقداری از معارف گفت‌وگوگران را (و بیشتر در مورد تاریخ و قصص پیشین، که ناگزیر با نقل‌های پیشتر متجانس خواهد بود) در تعالیم خود (آن هم بر اساس «وحی» نه «اختراع») جای داد.

و معلوم است که هر نهضت تکاملی، باید نسبت به کلیت پیشین بی توجه نباشد، و از موارد و آزمایشهای گذشته بهره گیرد، و آنها را به پادها آورد، تا حاصل تجربهٔ پیشبان برای آیندگان سرمشق گردد.

۸. [۲۰]. مسجبت «در صورت اصل خود که به وسیلهٔ حضرت مسیح «ع» تبلیغ شد، دین بکاپرستی و توحید بود، لیکن پس از تحریفاتی که در آن راه یافت به صورت دین «تلبت» در آمد نه «نوحیده». (برای تحقیق در این کیش — «الهی الی دین المصطفی» و «الرحلة المدیبة»)

۹. [۲۱]. هبجک از نواریخ قابل اطمینان نقل نکرده اند که پیغمبر بایهودیان و مسیحیان با دیگر اهل عقاید و آراء، هتنگوی علمی و دینی و حقوقی و اقتصادی و الهی و سیاسی و تاریخی مستمر داشته است. بنابراین، هبجک از شعب مسجبت پسا بلل و نخل دیگر را نمی توان صاحب تأثیر چندانی در صدر اسلام شناخت. بلکه واقعیت جز این است، زیرا که اگر چنین اغذ و اقتباسی در میان بوده، یهودیت و مسجبت می توانست در مبارزهٔ مستد خود علیه محمد «ص» به همین امر استاد جوید و بگوید آنچه نودلای از ماست. در صورتی که، به عکس، آنان خود را با آیین نوین و دهرنی جدید، دارای مبانی علمی، الهی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، اخلاقی، ادبی، تربیتی و نظامی خاص و افلاهی روپرو می دهند. از این جهت آن را نمی پذیرفتند و زیر بار آن نمی رفتند.

۱۰. [۲۲]. اصولاً حفا فرقه ای مشکل و دلای آیینی نبوده اند. و به فرض که مقصود از آیین حفا، همان آیین ابراهیم خلیل «ع» باشد، می دانیم که برخی از شن ابراهیم در اسلام پذیرفته شده است، آن هم سنی انسلک و مملود، که خود اسلام آنها را مطرح کرده و پذیرفته است، اما این تمیر، که اسلام تکامل یافتهٔ آن آیین است، علمی نیست. آنچه از آیین حفا (بر فرض ثبوت تاریخی شان) دانسته می شود، با آنچه در اسلام حرفه شده است، قابل مقایسه نیست. آیین حفا — به شرح خود مؤلف — نوعی خطا پرستی و استزواست. و این تعلیمی انسلک است و با مجموعهٔ سازمان تعلیمی اسلام باین .

۱۱. [۲۳]. آنچه مؤلف در اینجا در بارهٔ احادیث می گوید، خود بحثی است فنی و

جای سخن بسیار دارد. اکنون همین اندازه اشاره می‌شود که دانشمندان مسلمان برای شناختن احادیث صحیح و غیر صحیح، چند رشته تخصصی بوجود آورده‌اند و دهها کتاب تألیف کرده‌اند. دیگر اینکه از سوی معاصران پیامبر و لشخاص هم‌روزگار او نیز، دربارهٔ احوال و کفرارش مطالب بسیاری موجود است، حتی عمدهٔ مطالب مآخضی که مؤلف بدانها رجوع داشته، مانند سیرهٔ ابن‌هشام، از این دست است.

باید دانست که کتابت و خط نیز در آن روزگار - در جزیرهٔ العرب و مکه و در میان صحابه - معمول بوده و وجود داشته و دهها نامه میانشان ردوبدل شده است، حتی در زمان خود پیامبر، قرآن را کتابت می‌کردند. (— وند اسات فی— الکافی والصحیح، ص ۱۲ و بعد، و تواریخ قرآن - از جمله «تاریخ القرآن» تألیف محمد طاهر مکی. چاپ دوم، ص ۱۱۷ و بعد - و تواریخ تمدن اسلامی. نیز - سیرهٔ ابن‌هشام، جزء ۲، ص ۲۷ - ۲۸، داستان سوبدین صاست. نیز - موضوع در خواست ابوسفیان از پیامبر که فرزندش معاویه را کتابت خود قرار دهد - تا بدین وسیله تفرم مردم از این بدو پسر، که همه می‌دانستند از ترس به اسلام گرویده‌اند و عمر همواره می‌گفت: «بوسفیان دشمن خداست» کم گردد. «الدبیر» ج. ۱، ص ۸۲ و صوت‌العدالة، ص ۷۷۱ - نیز - ابن خلدون و بلاذری و طبری: بحث والکتابه من بدما لاسلام.)

[۲۳]. ییلاست که همهٔ روایاتی که در کتب مختلف، دربارهٔ پیامبر، آمده است، مورد قبول همهٔ مسلمانان نیست. (چنانکه در «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم» و «مسند احمد» روایاتی دربارهٔ زندگی پیامبر وارد شده که سنداً و اعتباراً مردود است. برای نمونه - جلد نهم «الدبیر» - چاپ بیروت - ص ۲۷۴ و بعد - چنانکه در کتب حدیث شعبه نیز اگر سند حدیث متنی نباشد، بدان حدیث استاد نخواهد شد.) و برای بازشناختن سرهٔ از ناسرهٔ آنها، قواعد و مآخضی وجود دارد که دانشمندان اسلام، بر اساس تخصص، با استفاده از آنها در این باره تحقیق کرده‌اند.

[۲۴]. آیمانی را که مؤلف - در ذیل صفحه - بدانها اشاره می‌کند، هیچگاه این معنی دانی رساند که این امور به نظر محققان آمده است و اوانا گهان با این مسائل مواجه می‌شده است.

[۲۴]. از این ملاقاتها، آنچه مربوط به پیش از بحث است، بنا بر نقل مآخذ -

چنانکه پیشتر اشاره کردیم - بسیار اندک بوده است و آنچه مربوط به بعد از بعثت است روشن است که برای دعوت آنان بوده است به دین اسلام. پیامبر - چنانکه نویسنده مسیحی، سلیمان کتانی، نوشته است - در سفرهای خویش، پیشتر با تودمها و خلفا تماس می گرفته و واقعیت زندگی آنان و ارزش از دست رفته انسان را لمس می کرده است، تا به هنگام بعثت به دریافت حقوق انسان و نشر دعوت توحید بپردازد. (کتاب «فاطمه الزهراء» و ترجمه فی خنده - تألیف سلیمان کتانی، ص ۲۳، فصل: «الامین محمد»).

۱۵. [۲۵]. این سخن، بسیار شگفتی آور است، زیرا مؤلف خود با معتقد است به ماورای طبیعت و وحی و پیامبری با معتقد نیست. اگر معتقد نیست باید پیامبری پیامبران عهد عتیق را نیز مسلم ندارد و این سخن را (که چگونگی معتقد شدند که پیامبرند) در مورد آنان سرایت دهد. و اگر معتقد است به پیامبری ایشان، میان محمد و آنان چه فرق است؟ پس همان گونه که آنان معتقد شدند که پیامبرند و برای خلق خود پیامبری خویش را اثبات کردند و دیشان نفوذ کرد، محمد نیز چنین بود و برای خلق (کاملًا مخالف) آن روز، پیامبری خویش را بنمود و در نتیجه دینش در جانشان ریشه کرد و تا احصای اجتماعات دور و نزدیک رفته گشت.

۱۶. [۲۵]. برای تحقیق صحیح درباره این خلیفه - سر پایمأخذ موقت تاریخ - و اینکه پس از چند تن، اظهار اسلام کرده و آیا بازندگان و لروتمند بوده است یا نه؟ - «واللهدبر»، ج ۲/۲۸۷، ج ۳/۲۴۰ و بعد، ج ۷/۲۷۱ و بعد.

۱۷. [۲۶]. این نظر مؤلف محترم - که تا چند سطر بعد بیان می شود - حسی است بی دلیل و نادرست، زیرا خصومات اعراب با محمد «ص» تا مقدار صدهای در نتیجه تعصبات دینی آباء و اجدادی و سنن موروثی آنان بوده است، چنانکه قرآن (سوره ۲، آیه ۱۷۰، و سوره ۵، آیه ۱۰۲، و سوره ۱۷، آیه ۲۸، و سوره ۱۰، آیه ۷۸، و سوره ۳۱، آیه ۲۱، و سوره ۲۳، آیه ۲۲ و ۲۳ و آیات دیگر) بدان تصریح می کند. و این آیات، همان هنگام، بر اعراب خوانده می شد و معنی آنها را فهم می کردند و اگر غیر از این بود، نمی پذیرفتند و رد می کردند. نیز مستلزم قوط پرستش کعبه، درست نیست. اعراب هیچگاه کعبه را نمی پرستیدند، بلکه همراه سنی نسبت به آن لای احترام می کردند. محمد نیز ابتدا در صد اسقاط احترام کعبه بر نیامد، بلکه

بهعکس، این محل را مقسّم شمرد، و گفت که اجدادش (ابراهیم و اسماعیل) آن را آباد کرده‌اند. و خود حج را یکی از چند رکن اساسی عبادات و اعمال اسلامی قرار داد. و خود همواره به کعبه می‌رفت و در پرده آن می‌آویخت. و حتی یکی از مبارزات عرب مکعبه پیامبر این بود که مسلمانان را به کعبه راه نهند. آری گروهی از زبردستان و محترمان مکّه، چون ابوسفیان و دیگر امویان مالدار، که می‌دیدند اسلام جلو منافع نامشروع و سرشار آنان را خواهد گرفت، و از میکن غنم مردم بازشان خواهد داشت، از نظر اقتصادی نیز به این مبارزه دامن می‌زدند.

۱۸ [۲۶]. ظاهراً نویسنده به معنای انحصار سوسیالیسم نظر دارد، که مبتنی است بر اصل «از هر کس به اندازه استعمالش و به هر کس به اندازه کارش»، که از نظر حتمی فقط در شرایط خاص عملی شدن آن امکانپذیر است، و الا اگر از سوسیالیسم، تعدیل ثروت و گرایش به سوی عدالت اجتماعی و کسب شدن حاصله طبقاتی و خلاصه رفورمهای سوسیالیستی منظور باشد، حد احکام و تعالیم اسلامی (بهخصوص در گفتار ائمه شیعه) این گرایش - و حتی صورت اصلتری از آن - آشکار است و در هر مورد به چشم می‌خورد. در مورد سخن مؤلف در سطر قبل (در متن) نیز باید یاد آور شد که اسلام بسیار جانب پندگان را گرفته و از هر راه کوشیده است تا حقوق و شخصیت اجتماعی انسان را بازگرداند و تأمین بخشد. این موضوع را مؤلف خود، در موارد دیگر تصریح و تصدیق کرده است. ولی البته اسلام برده داری را رسماً لغو نکرده بود، زیرا بنا به گفته خود مؤلف، چنین امکانی در آن وقت وجود نداشته است. اما وسيله و عامل انتفاء آن را موضوعاً در احکام فقه و حقوق خود، بطور کامل پیشنهاد کرد. و بعد که زمینه آماده تر شد، علی «ع» از گرفتن اسیر منع کرد. و در تقسیم ابداء میان برده و آزاد فسرّی نمی‌گذاشت. داستانهای منقول از امام در این باره بسیار است.

۱۹ [۲۶]. اگر در قلمرو اقتصادی و حقوقی اسلام دقیقاً بررسی کنیم، خواهیم دید که اسلام هم تراکم ثروت (ثروت ناموزنی) را به شدت منع کرده است (هو الذین یکزونون الفجور والفسه ولا یتفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم. سورم بقره طه) و ناهنجاریهای اجتماعی و جنوهم و ظهورهم بعداً ما کثرتم لانکم مسروراء، آیه ۳۴ و ۳۵ - یعنی: آنان را که دروسیم انموذند و در راه خفاش اطاق نکند به عنایي در دناله مرده ده: روزی که آن انموخته را در آتش دوزخ بگذازند و پیشانی و پهلوی پشت آنان را بسا آن گداخته داغ کنند، [و بگویند:] این است آنچه برای

خویششن اندوخته‌ها) و هم صریحاً می‌گوید، تساقر و احتیاج دوجامه هست، ثروتمندان و گردانندگان آن جامعه نمی‌توانند مسلمان باشند و در روز جزا دستگیر نخواهند بود. پس محمد تنها جمیع مال را در این صورت که صاحبش خدا و روز جزا از یاد برده منع نکرده است، بلکه هر جمع مالی را که منافسی حقوق مساواتگرایانه جامعه باشد منع کرده است. البته همین اجهاف به حقوق دیگران خود ملازم فراموش کردن خدا و روز جزا خواهد بود و بالعکس. و یکی از عمده‌ترین اعتراضات ابودد غزالی بر عثمان و معاویه، و نیز یکی از عمده‌ترین سخن آزادگان شیعه به حکومتها همین بوده و هست.

۳۱۵۳۰ [۲۷]. اینکه می‌گویند در تعلیمات اسلام چیز تاؤمائی وجود نداشت، سخنی است بی‌اساس و غیر علمی و دور از اطلاع و تطبیق. زیرا دست است که اصل توجید دودیان ادیان بزرگ مشترک است، اما چطور می‌توان از صلحا تعلیم و حکم و تربیت خاص اسلامی صرف‌نظر کرد؟ تعلیماتی که در هیچ جای «عهدین» دیده نمی‌شود. مثلاً در کجای عهدین دیده می‌شود که اگر گرسنه از روی اضطرار به کسی که ماده غذایی دارد مراجعه کرد و او حاضر نشد غذا را بدهد یا بفروشد، در این هنگام با او گلاویز شد و صاحب ماده غذایی کشته شد، غرنش هلد است. و اگر گرسنه کشته شد، مظلوم است و غرنش به گردن صاحب ماده غذایی.

انك متن مسئله: وقال العلامة الحلبي: و لو وجد طعام الغير، فان كان صاحبه مضطراً فهو اولى. و لو كان يخاف الاضرار فاضطراراً فاضطراراً، فان لم يكن له ثمن، وجب على المالك بذله. فان منعه، خصبه. فان دفعه، جاز قتل المالك في الدفع... (—) والقواعد — كتاب الاطعمة والأشربة — ج ۲ / ۱۶، چاپ ۱۳۲۹ق. و شیخ طوسی: «الجبوط» — ج ۶ / ۲۸۶، چاپ تهران — و محقق حلبي: «فرائع» ۲۳۸، چاپ ۱۳۱۱ق. و سلا احمد ذرائع: «مستلثی» — ج ۲ / ۳۹۷، چاپ ۱۳۷۱. و سید ابوالحسن اصفهانی «وسيلة النجاة» ج ۲ / ۱۸۹ و و روشن است که این حکم را می‌توان — با تفسیر مناط — تعمیم داد، و صلحا حکم و حرکت و حماسه و تکلیف اجتنامی دیگر.

۳۲ [۲۷]. لازم است توضیح داده شود که پیامبر مالکیت شخصی را در حدودی که مزاحم مصالح اجتماعی نباشد تجویز می‌کرد. و به همین جهت بود که «رباه» و احتکاره را صریحاً نهی فرمود. و هر گونه روابط انسانی را با مواد طبیعی یا با

انسان دیگر که موجب ضرر و اضرار باشد با قانون «لاضرر»، منع کرد. بدین‌سان مالکیت شخصی در اسلام محدود است. اما برده‌داری را پیامبر اسلام، به‌جهت ریشه‌عیفی که در اقتصاد و اجتماع آن روز داشت ندریجاً ریشه‌کن می‌کرد، و حتی بخشی از زکات را ویژه آزاد کردن زندگان ساخت. (قرآن کریم، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۷۷ و...) و از سوی دیگر هنگامی که مکه را گشود، حتی يك تن را به بردگی نستاند. و بدین‌گونه، این قدیس‌ترین و محکم‌ترین سنت را که می‌گفت، قوم پیروز می‌توانست ملت مغلوب را برده‌کند، از میان برد. حتی پیامبر در پاسخ اعرابی که گفت: «به من کاری یاموز که به‌بشتم رساند» فرمود: «یاغود بنده آزاد کن، یا در آزاد شدن بنده‌ای کمک کن» (کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۴۶۷). نیز علی «ع» از گرفتن اسیر منع کرد. (— دائرة المعارف الاسلامیه، ذیل «علی بن ابیطالب»). و اصولاً فرقی بین بنده و آزاد قایل نبود و بدین‌سان فلسفهٔ بردگی را برچ ساخت. نیز — توضیح ۱۸ و ۲۸.

۲۳. [۲۸]. هیچ دلیلی بر چنین مطلبی در قرآن و سایر منابع اسلامی دیده نمی‌شود. پیامبر اگرچه وحدت آملین رستائیز را با عبارات مختلفی داده است. و از آن جهت که فرا رسیدن رستائیز برای همیشه مجهول است، جز در علم الهی، برخی از آیات قرآن (سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۱۷) به‌این مضمون است که «شاید رستائیز نزدیک باشد» و این جمله در مقام تهدید و تحریک به‌فضیلت و ایمان و کسب نوبت این راه است. در سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۸۷، صریحاً گفته شده است: «علم فیاست» نزد خداوند است.

۲۴. [۲۸]. برای کسی که بایند تحقیقات دینی و حقیقت‌های تاریخ است، در شناخت واقعات زندگی این خلیفه، و اطلاعات او از اسلام و قرآن و حدیث و قضاء و سایر اصول اسلامی، خواندن جلد ششم کتاب «الدیر» — که فقط بر اساس مأخذ و متون موثق و مشهور اهل سنت تألیف یافته است — ضروری است.

۲۵. [۲۹]. آنچه از تواریخ استباط می‌شود این است که این فیلسف، محمد را به پیامبری می‌شناخت، و بدین او می‌گرویدند، آنگاه با حساسهٔ «توحید» و برادری اسلامی، در راه نشر آرمانهای اسلام، به‌پای می‌خاسته و محمد را تا سرحد از دست دادن جان، یاری می‌کردند. مؤلف خود در صفحات بعد به‌این مطلب اشاره می‌کند. و از فیلسوف ناریخ این خطون نیز نقل می‌کند: «اگر شور و حرارت دینی که پیامبر

به پهلویان تثبیت کرد نمی بود ایشان قادر نبودند، دولت مقتدری ایجاد کنند.»

۳۶ [۲۹]. دداینجا مؤلف محترم دچار اشتباه شده است. موضوعی را که بدان اشاره می کند، «فروش آب» نبوده، بلکه تهیه آب بوده است برای زائران کعبه و بذل آن. «سقايت حاج» ازجمله زمزم (که پس از مدتها که از خاک پر و ناپیدا شده بود، بوسیله عبدالملک حنفر و تعمیر شد — «الرؤس الأنفیهلی») در دست عباس بود. و چنین بود که آب را از چند روز پیش تهیه می کردند و در مشکها می ریختند، و در چادرها می گذاشتند، تا حجاج را سقايت کند و در رتبه قرار دهند. و این سقايت (آب دادن) در دست عباس بود و از منافع او، که قرآن (سوره ۹، آیه ۱۹: «اجلستم سقايت الحاج...») بدان اشاره می کند (— تفسیر مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۲ — ۱۵، و ابوالفتح، ج ۲، ص ۵۶۵). چون مؤلف محترم دارای نظر مادی و اقتصادی است، نوع مسائل را از همین زاویه می بیند و به فرائض دیگر توجه نمی دارد.

۳۷ [۳۰]. — تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۲۰، جلب بیروت (۱۳۲۹ق).

۳۸ [۳۵]. عنوانندگان این سخن مؤلف را در نظر داشته باشند بخصوص در مورد بردگی و برده داری که چون از سن قطعی و از طرق مهم بازرگانی آندوز جزیره العرب بود، پیامبر می نگریست که «مخالفت به ناگاه» با آن، محال است و لغو آبی و فوری آن عملی نیست. از این رو به اصل تدریج و به اصطلاح «تطایف الحیل» — مصالحه عقلایی، به تعبیر مؤلف — متوسل شد، و به مرور اساس آن را برشوند. او آزاد کردن برده را از بهترین غیرات و عبادات شمرد، و جزو کفارات ترك روزه قرار داد، و راه وصول به بهشت شناخت (— توضیح ۲۲). و با احکام قهقی «اپولد» راه دیگری برای از بین رفتن بردگی بگشود، همین طور «مکاتبه» در قه و ... و خودد برخی از جنگها ابتدا برده نگرفت. و این سخن پیامبر معروف است که فرمود: «شر الناس من باع الناس».

مهمتر از همه چنانکه یاد شد مقدار از «زکات» و درآمد بیت المال را به سربازان و آزاد کردن بردگان اختصاص داد. و بلال حبشی را — چنانکه خود مؤلف پس از این می گوید — که برده بود مؤذن مرکز اسلام (مدینه) کرد، که همه رجال و شخصتها و افراد شهر موظف بودند به صرف اعلام بلال، دست از کار بکشند و به

مسجد یابند و در مراسم نماز حاضر شوند.

بعدها نیز بهوسیلهٔ تعالیم ائمه (برخلاف دستگاههای خلافت که جزایی از اسلام نداشتند) موضوع بردگی کاملاً تحویل رفت. و بردگان بسیاری بهدست ائمه و از جمله امام چهارم علی بن الحسین زین العابدین «ع» - آزاد شدند. و امام علی بن موسی الرضا «ع»، با همهٔ غلامان خود، بر سر یک سفره غذا می خورد. و تا یکایک آنان نمی آمدند و بر خوان نمی نشستند، دست به خود انداخته می زد (— کتاب منتهی الآمال، باب دهم). و حتی ائمه خود، با کتیزان ازدواج می کردند و شخصیت آنان را تا این حد بالا می آوردند بدین گونه مادران برخی از ائمه از جمله امام مهدی «ع» - کتیزان بودند. و این از مهم ترین اصول بود برای ترفیع شخصیت زن و دفع و محو تمایز و آثار بردگی. نیز این ای الحدید نقل می کند که در روزی دو زن یکی آزاد و دیگری کتیز، نزد علی آمدند تا حق خود را از این مال بگیرند، علی بهر دو، به اندازهٔ مساوی مال و خود را داد. زن آزاد، اعتراض کرد، گفت: من از هریم و آزاد و او از مساوی است و کتیز. علی فرمود: از نظر من فرق نمی کند. (شرح نهج البلاغه این ای الحدید، ۲/ ۲۰۰-۲۰۱).

۴۹ [۳۱]. حقوق اجتماعی این گروهها کاملاً یکسان نبود، مخصوصاً در مورد بیت پرستان

۴۱ و ۴۰ [۳۱]. اگر منظور از مساوات اجتماعی واقعی این باشد که افراد جامعه از نظر اقتصادی دارای موقعیت یکسانی باشند، البته این امر، در صدر اسلام، آنهم در جامعهٔ عربی عملی نبوده است (و تاکنون هم در جایی دیده نشده است که بهطور واقع عمل شده باشد - بلکه واقعی ترین و وسیع ترین مقدار عملی شعلاتش تنها در کردار علی دیده شده است و پس)، لیکن جوهر تعلیمات اسلام، نافی این برابری نیست. بلکه مؤید آن نیز هست، چنانکه در رفتار حقوقی و مالی پیامبر و علی این امر مشهود است. نیز از پیامبر روایت شده است که: «مهدی مال دایمان مردم بالسویه تقسیم کند» - «بحار الانوار» ج ۵۱/ ۷۸، نیز «مسند احمد حنبل» - به نقل «متخب الاثر» - از اینجامعلوم می شود که آرمان واقعی اسلام، همان مساوات کامل است.

۴۲ [۳۲]. باید در اینجا میان آرمان بانی اسلام و جریان سیستم خلافت پس از پیغمبر، جداً تفکیک بعمل آید. تنها نجات و اتحاد عربستان هدف اسلام و پیامبر نبود، بلکه پیامبر طبق آیهٔ ۲۸ سورهٔ ۳۴: «و ما ارسلناک الا کافلاً للناس...» و آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ ۲۱

«وما ارسلناك الا رحمة للعالمين»، و آياتی دیگر برای همهٔ خلقها و بر همهٔ نژادها مبعوث بوده است. تنها نطفی که هرستان به پیامبر اسلام دود این است که وطن و برآمدگاه او ست. اینجا مطالبی است که جای به جای به آن برمی خوریم و می بینیم که مؤلف محترم در این باره دقت کافی نکرده است و نتیجه ای صحیح و قابل قبول عرضه نمی کند. چند سطر بعد می گوید: «بعداً در عهد نخستین خلفا طبقه اشرف جدید... را تشکیل دادند که پس از فتوحات عرب به ثودال تبدیل یافتند» این موضوع را نیز بارها تکرار کرده است.

در اینجا باید یادآور شویم که مرام اصیل اسلام بعد از پیامبر، دهم و یخت و خلفا - بخصوص از عثمان به بعد - در صورت دستاویز فرمانروایی، و خلافت را بصورت سلطنت در آوردند. علی «ع» در دورهٔ پنج سال خلافت خود، بسیار کوشید تا شکل اصلی اسلام را - بخصوص در نظر مسائل حقوقی و مساوات اجتماعی - بازگرداند و در نخستین سخنرانی خویش، همهٔ بخشهای خاصانه و امتیازات عثمان را لغو کرد و مال مردم شناخت. دکتر طه حسین نیز - در کتاب «مرآة الاسلام» - بدین بخشهای ناشروع عثمان اشاره می کند، و همین گونه فرید و جلی در دانهٔ - المعارف مصر. به گفتهٔ يك نویسندهٔ خارجی: ۲۵ سال پس از رحلت پیامبر، علی پیشوای مسلمین گردید. در ظرف این ۲۵ سال، هیچ تغییر نکرده بود. مسلمین هرستان دیگر آن قهرمانانی نبودند که جان خود را در راه پیروزی پیغمبر فدا می کردند. امروز مشیبات نفسانی تحریک شده و روح نفعجویی و کفرانی غلبه داشت، نوح جنگ و جهاد. در مدینه و مکه و در سراسر هرستان، هجوم همه به جانب زر بود. از سوی دیگر، هنگامی که در رأس حکومت اسلام، یک عمر دولت مند صرفه خوار داشت، چگونه ممکن بود وضع غیر از این باشد؟ عثمان! ثروت هنگفتی برای وراثت به جای گذاشت. و اقراط در ثروت و عشرت نیز، بر میل پولپرستی مردم مزید گردیده بود. در سالهای اخیر زندگانی پیغمبر. کلیهٔ نوا بهای الکلی، در سراسر هرستان ناپاب شده بود، اما در زمان خلافت عثمان، سباط پیگاری و شرابخواری دوباره گسترده شد. "چطور زردناب بدل به عیار قلب گردیده؟" این پرسشی بود که علی، دوساعتی که زمان امور اسلام را به دست گرفت از خود کرد. و با اندوه و اضطراب پاسخ می اندیشید: آبا خواهد توانست جریان فساد را تغییر داده، و این امپراتوری را که بدو سپرده

۱- وی، از احوال عمومی، در يك دهه، ۳'۴۵۰'۰۰۰ دینار، به مردان حکم و پنج تن دیگر پیغمبر. در دههٔ دیگر، ۹۶'۲۲۵۰'۰۰۰ درهم به ارمغان - بعد سادو - و طلعه و زهر دهشت نگرید. خود در يك لیم، ۲۵۰'۰۰۰ دینار و در لیلی دیگر ۳۰'۵۰۰'۰۰۰ درهم برداشت کرد. (سدهٔ ۸/۲۱۲).

شده. دوباره، به سنن و شاعر مفلس هصر پیغمبر بازگردانند؟... نه تنها شجاعت و مردانگی و جان نثاری و فداکاری رخت بر بسته بود، بلکه حسن نیت و صداقت نیز دیگر کبیا شده بود. این بود پرده غم انگیزی از اوضاع عربستان، هنگامی که علی زمام امور خلافت را به دست گرفت. و خود یکی از رموز و فواید و حکم صلح امام حسن با معاویه همین بود که با شروطی که کرد (و معاویه آنها را زیر پا گذاشت) به جاسمه، فهماند که معاویه خلیفه نیست و خلافت نمی کشد، بلکه حکومت می کشد، زیرا: خلیفه پیغمبر باید متعهد باشد و معاویه نبود. باری تشکیل این فترت بالا طبقه اشراف، امری اسلامی نیست بلکه ضد اسلام و تعالیم اسلام است، چنانکه مؤلف گاه بدان اشاره می کند و می گوید، محمد چنین نمی خواست و طالب مساوات بود.

۳۳. [۳۲]. حدیثی اشاره کردیم، که اسلام از آغاز دینی نو و مستقل بود. حقا بر فرض ثبوت تاریخشان، دفرای دین و مکتبی مشکل و جمعی فراهم نبودند، بلکه شماری چند بودند که (گیخته از هم) توحیدی بیطرفانه داشتند، در صورتی که حضرت محمد (ص) نهضتی انقلابی را پیشنهاد کرد و اخلاق و حقوق و اقتصاد و فلسفای کامل و نوین آورد. نیز — توضیح ۱۰

۳۴. [۳۲]. همین که پیامبر را به پیامبری نشانند، خود اختلافی دینی است.

۳۵. [۳۲، پانوش]. یعنی: «می بایی که سختترین دشمن مسلمین یهود و مشرکانند و نزدیکتر به آنان مسیحیان، چون در میان مسیحیان دانشندان دینی و راهبانند. و اینان غرور به خرج ندهند. چنانکه از مضمون آیه دانست می شود، مطلب با استباط مؤلف اندکی فرق دارد. قرآن می گوید چون در میان نصاری، عالمانی از خود غوالی رسته هتند، از این رو به ارزش اسلام مذهبند و پیروان خود را از دشمنی با مسلمین بر حذر می دانند. اینان عالمان و راهبانی بودند که دور از خلق، سرگرم به عبادت بودند و منتظر موعود مسیح — در انجیل — یعنی محمد (احمد) که بیاید و جهان را به پاکی و خوشنحالی بخواند. مؤلف خود در آغاز همین فصل، با اشاره به همین آیه دوباره این گروه گفت: «حضرت محمد (ص) از این مسیحیان و یابان نشینان دست از جهان شسته اطلاع داشته و از ایشان با احترام یاد می کشد. و همین یابان نشینی و دست از جهان شستگی اینان بود که داعیه ریاست را در آنان کشته بود و

بدون تکبر و خودخواهی، می‌نوانستند، امت مسیح و دیگران را با نفوذ و توصیه خویش به گرویدن به محمد دعوت کند. اکنون چنین صفا و نفس کشی در میان نیست.

۳۶. [۳۴]. در این عهدنامه، ابتدا از محمد، به‌عنوان «رسول‌الله» یاد شده بود، ولی پس از مخالفت راهزنان و مشرکان مکه، پیامبر، برای تسریع در ایجاد صلح حدیبیه، فرمود تا آن عنوان را از آن عهدنامه به‌خصوص بردارند.

۳۷. [۳۶]. محمد «رئیس سیاسی» نبود، تا نام «ملک» بر خود نهد. او پیامبر و مربی روحانی و رسول و نجات‌دهنده و «منقذ» و «منجی» بود، نه‌ایت دین او، دینی صرفاً اخروی و روحی و اخلاقی نبود، بلکه دینی کامل و جامع و زندگی‌ساز بود که به‌معنی مسائل واقعیّت ملموس نظر می‌افکند. و در مبانی سیاسی، اصولی خاص و بستنی ویژه داشت و دارد. به‌گفتهٔ ژان ژاک روسو: «منصب مقدس [یعنی عبوی]، همواره از هیئت حاکمه جدا مانده است. و رابطهٔ آن با دولت، اجباری نبوده است. حضرت محمد «ص»، نظریات صحیح داشت. و دستگاه سیاسی خود را خوب مرتب نمود. تا زمانی که طرز حکومت او، در میان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی، شرعی و عرفی، یکی بود. و سلطنت هم خوب اداره می‌شد، ولی همینکه اعراب ثروتمند و... شدند، بن‌آسا گشتند. و طوایف دیگر بر آنها چیره شدند. آن وقت اختلاف بین دو قدرت [یعنی قدرت دینی و سیاسی]، دوباره شروع شد. اگر چه این اختلاف در مسلمانها به‌اندازهٔ مسیحها نیست، مضافاً وجود دارد. و در فرقهٔ شیعه، محسوستر است.» (— قرار داد اجتماعی ۱۹۵۷، چاپ سوم — تهران)^۱.

۳۸. [۳۶]. این نظر در مورد تعدد زوجات پیامبر درست است نه نظر بارتولد. پیامبری که بر خاک می‌نشت و بر الاغ سوار می‌شد، و لباسی کم‌بهره می‌پوشید و با فقیران غذای خود، و به‌گفتهٔ خود مؤلف (در چشم‌پزیش): «زندگی وی ساده بود و با افراد معمولی فرقی نداشت»، چگونه به‌صورت رئیس سیاسی دمی آمد و وجود دحرم را برای حفظ شایستگی خود ضروری می‌دانست؟!.

اما مسئلهٔ تعدد زن(ها) آنکه می‌دانیم که اسلام آنرا محدود کرد و در چهار-

چوب قانون و عدالت و مقررات انسانی درآورد، چه پیش از ظهور اسلام، تعدد زوجات به نحو گسترده و بی مانعی، در میان عرب و ایرانیان وجود - چنانکه مؤلف در فصل دوم تصریح می کند - شیوع داشت، بطور کلی، که در مورد پیامبر تا نه زن و در مورد دیگران تا چهار زن جایز شمرده می شد. مستطاب است که بر اساس خواص اقلیم و نیازهای متقابل جامعه و مزاج و حقوق فرد و عایله و تبعات هنگامی - مانند وقوع جنگ و... و پرورش ایثار و سایر علی که در اصل تجویز آن دخالت داشته است غرق می کند. و بیشتر اوقات ممکن است این تجویز، به عنوان ثانوی قلمی، منع یا محدود شود. البته اصل بر عری از مردم - که نوعاً بدون رعایت شرایط خاص تکلیف کاری انجام می دهند - حجت حکم اسلامی نیست. حقوق اسلام بر اساس حفظا و رعایتها ی انسانی، همواره به بعد «عناوین ثانویه» شکل عملی خویش را در عرصه می دهد. و در اینجا مناسب است که مقلای از نوشته دینی دانشمند محترم آقای مرتضی مطهری در ایاد و رسم، تا در آن دقت شود:

« پیغمبر در ده سال آخر عمر خود که در مدینه می زیست و دوره پرورش و فعالیت عمر خود را در این ده ساله آخر طی کرد، زنان متعددی گرفت و همین جهت مدینه شملت که مخالفین وی تبلیغاتی علیه او بکنند و او را مردی شهوت ران و شهوت پرست بخوانند.

« پیغمبر تا ۲۵ سالگی زن نگرفت. در ۲۵ سالگی به تقاضای زنی پیوسته به نام «خدیجه» که قبلاً دوشوهر کرده بود و ۱۵ سال از خودش بزرگتر بود و زنی متکین و ثروتمند بود، با او ازدواج کرد و از او پدر فرزندان شد.

« در حدود ۲۵ سال با این زن زندگی کرد و سپس آن زن مرد. مردن این زن مصادف بود با سالهای آخر اقامت پیغمبر در مکه. بعد از مدتی با بلشون پیوسته دیگر به نام «سوده» در مکه ازدواج کرد و ده سال وقت بود که «عایشه» را نیز عقد بست و پس از چندی سالد مدینه پای زفاف کرد. مؤلف پیغمبر در آن وقت به امر ارضاء نداشتن عایشه بود. و با اینکه پیغمبر عند آورد که ضلالت ممکن مالی ندارد پذیرفته نشد. و ابو بکر پدر عایشه، مفقاری از مال خویش به پیغمبر داد که صرف عروسی شود. تنها دختری که پیغمبر با او ازدواج کرد عایشه بود. و این یکی از اموری بود که عایشه بدان می بالید و به سایر زنان پیغمبر مباحثات می کرد. همچنانکه زیاده ترین زنان پیغمبر نیز او بود.

« زنان دیگری که پیغمبر گرفت به استای سوده، همه بعد از عایشه بودند و همه اینها بیرون و غالباً بزرگسال و دارای فرزندان جوان و برون بودند، و عدد آنها به ۹ نفر رسد. پیغمبر رعایت حق و نوبت همرا در کمال دقت و عدالت می کرد.

زنانی که پیغمبر می گرفت معمولاً زنان بی سرپرستی بودند که یا شوهرشان مثلا در یکی از غزوات شهید شده بود و بی سرپرست مانده بودند - و شاید اگر پیغمبر با آنها ازدواج نمی کرد برای همیشه بی شوهر می ماندند - و یا از اسرای جنگی بودند و در خانه پیغمبر با نهایت احترام زندگی می کردند.

«پس پیغمبر تا ۲۵ سالگی بدون زن زندگی کرد، و ۲۵ سال هم سبایک زن که سال که ۱۵ سال از خودش بزرگتر بود بسر برد. و در تمام این مدت هیچ کسی ندید که پیغمبر کمترین عیبی به زن دیگر کرده باشد. در دوره دهساله مدینه هم اگر پیغمبر خبر از هائش جوان و زیبای زن نمی گرفت، جای این بود که برخی بدگمان شوند و بگویند پیغمبر آخر عمر خود را به خوشی و عیش گذراند، و حقا اگر دنبال عیاشی بود تمام وقت خود را با لذتجویی خود می گذراند و در راه بدوی دیگران می بست و اگر ماه حلقه به دمی کوفت جواش می کرد. اما پیغمبر بر عکس با هفت بخت چندین زن پیوسته و که سال کاری کرد که در شبانه روز فقط یک شبانه روز نوبت به زن جوان و زیبایش می رسید. کسانی که زنان متعدد دارند اگر بین این زن ها از لحاظ جوانی و زیبایی اختلاف باشد، یا رعایت نوبت و عدالت نمی کنند، و یا اگر رعایت کنند تعدد زن ها را بزرگترین مایه بهم عم خوردن عیش و خوشی خود می دانند.

«از این خصوصیات بطور واضح می توان فهمید که تعدد ازواجهای پیغمبر که در دهساله مدینه واقع شد، هنگامی بود که اسلام در حال گسترش بود، و پیغمبر به انواع وسائل جلب و تحبیب قلوب دست می زد، عیانی اجتهامی داشته تعبیهایی جنسی، پیغمبر حرمسرای از زیاده و بان تشکیل نهاد ناجای این اتهامات باشد. این ازواجهای متعدد پیش از آنکه برای پیغمبر جنبه کامرانی داشته باشد، ناکامیها و محرومیتها همراه داشته است، خصوصا اگر به این نکته توجه داشته باشیم که همه اینها از ۵۵ سالگی به بعد یعنی دوره کهنالت پیغمبر بوده... به علاوه این ازواجها در وقتی بوده که سرگرمیها و مشاغل پیغمبر فوق العاده زیاد بوده و معمولا هنگامی که آدمی سرگرمیها و مشاغل زیادتری دارد و ضالیتهای اجتماعی بیشتری انجام می دهد، از توجهش به امور جنسی کاسته می گردد.

و گذشته از همه اینها به نص قرآن کریم^۱ و شهادت قطعی تاریخ، آن حضرت و گروهی از مؤمنین، در حدود دوثلث شب، و گاهی نیمی از شب، و گاهی یک ثلث شب را در حال نماز و نیاز و عبادت و دعا و تلاوت قرآن کریم می گذرانند، و با

دند نظر گرفتن اینکه بیشتر شبها را با زانانی به سر می برد که فقط جنبه انجاها وظیفه داشت، چه فرصتی برای پیغمبر باقی می ماند که به عیش و شہوترانی بگذراند؟ خود همین عایشه مکرم نقل می کند که همینکه مرا خواب می برد، پیغمبر آهسته از پهلوی من حرکت می کرد و تنها به گوشه ای از اطاق و یا به مسجد می رفت، و با می رفت به بیع و غرق در حالات مخصوص خود می شد. گاهی که به جستجو می پرداختم او را در حال سجود، و یا قنوت، و یا قنوت می یافتم.

در صفحه ۱۶ همین کتب^۱ به مناسبت اینکه می خواهم دشک و حوادث عایشه را نسبت به سایر ذنبا بیان کنم، داستانی از دست آمد که از زبان عایشه نقل می کند. عایشه می گوید: یک شب که نوبت من بود پیغمبر همینکه خواست بخوابد، جامه و کفشهایش را در پایین پای خود نهاد. سپس که سر به پشتر گذاشت، همینکه کمی گذشت، گمان برد که مرا خواب رده، آهسته حرکت کرد و بجای خود را پوشید و کفشهایش را به پا کرد و در را باز کرد و بیرون رفت و در را آهسته بست. من هم فوراً حرکت کردم و جامه پوشیدم و راه افتادم بینم کجا می رود؟ دیدم به بیع رفت و ایستاد و مدت درازی در همان حال بود. بعد سه بار دستها را به طرف آسمان بلند کرد. (در انجمن کتاب - سال چهارم، شماره نهم - صفحات ۸۹۲ تا ۹۰۱).

[۳۶]. تغییر مؤلف، در اصل، دعهدهای نامعلوم است و صحیح نیست. نیز این آیه دارای معنایی که مؤلف محترم مدعی است نیست. زیرا روشن است که ملك پسین، داخل در مقوله «تعدد زوجات» - بمعنای اصطلاحی آن - نیست. نیز ملك پسین چیزی است که اغلب ممکن بوده کموضوعاً متغی باشد. علاوه بر این، ملك پسین اختصاص به پیامبر ندارد و برای هر کس هست. بلکه پیامبر - چنانکه مشهور است - تا نوزن - آن هم بهمان علتی که مؤلف یادآور شده - می توانست است بگیرد نه بیشتر. نیز در مورد تعدد زوجات پیامبر، باید دانست که به خاطر لعیت پسزایی که مسئله «معامرت» در آن روزگار داشته (که هر کس از قبیله ای زن می ستاند در حمایت کامل آن قبیله بود)، مخصوصاً بدین امر اقدام کرد. و خود را بدین طریق با قبایل چندی پیوند داد، تا در راه نشر اسلام، نه تنها با اومخالفت و دشمنی نکند، بلکه حمایت او را وظیفه قبیله ای خویش نیز بدانند.

پس - در اینجا - حق به جانب مؤلف است که می گوید: «انگیزه ازدواج

وی با عایشه، دختر ابوبکر، و خنصه، دختر عمر، و بلعنا ام حبیبه، دختر ابوسفیان، و جز آنان غیر از این نبود که می‌خواست با هم‌زمان و با متعلقانی که اتحاد با ایشان ضروری بود، روابط شخصی خویش را - با پیوند ازدواج-ستوارتر سازد.^{۳۸} (سنن، ص ۳۶) نیز - توضیح ۳۸.

۴۵ [۳۶]. بلکه رجلی دینی و الهی که با سیاست نیز سروکار دارد و سیاست (به‌معنای صحیح آن) و رسیدگی به‌مسئله‌های مسائل اجتماع و انسان، جزء دین اوست.

۴۱ [۳۷]. ابدأ چنین نیست و واقعیت تاریخ اسلام درست بر خلاف این نظر است. زیرا پیامبر در موارد بسیاری، علی را به‌عنوان «وصی» و «خليفة» خویش معین کرده بود، از جمله در حدیث «بدا الدعوة» - (سنة التدبیر ج ۲، ص ۲۷۹ - ۲۸۹، از چاپ بیروت، و مآخذ اهل سنت در این کتاب). و در همین سفر حج آخرین خویش (حجةالوفا) نیز، در محل «غدير خُم» در «جُحْفَه»، علی را جانشین خود قرار داد. و بنا بر حدیث متواتر: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَمَا هُوَ إِلَّا مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالْبَشَرِ وَالْأَهْلِ وَالْعَدَّةِ، وَأَنْتُمْ مِنْ نَصْرِي وَانْصُرُوا مَنْ نَصَرْتُهُ...» علی را به‌امامت و ولایت و خلافت منصوب کرد. پس پیامبر برای پس از خویش، دستوری صریح (نص‌غیر) باقی گذاشته بود. حتی فیلسوف معروف اسلام ابن سینا که می‌گوید «والثین بانهض اصوب»، یعنی «تعمین کردن جانشین با بیان صریح به‌صواب‌دید نزدیکتر است» (و این سخن را پس از این مقدمه می‌گوید که لازم است «ثینت گفتار» «پیامبر» برای باقی ماندن سنت خویش، پس از مرگ خود، فکری کرده باشد و جز این نتواند بود)، نظر به‌معین

۱- این حدیث در کتاب «الشمس» از ۱۱۵ فن از اصحاب (از طرق اهل سنت)، و ۴۴ فن از اهل بیت، و ۳۶ فن از علمای اهل سنت نقل شده است. (سنة جلد اول، ص ۹ تا ۱۵۰، از چاپ بیروت، نیز مطبوعات حدیث فخر «مسنات» و این قول حدیثی (ثبوت قطعی) است. و در مستدرکان «الشمس» یعنی مستنداتی به‌پیامد ملائمه مؤلف، چهارمین این روایان، از صحابه و فضلاء پیغمبر، می‌افزود، شده است که در چاپ نهایی «الشمس» رسیده خواهد شد.

حدیث متواتر، یعنی حدیث قطعی و ثابت و غیر قابل انکار (در پیغمبر این جزء، حدیثی که معالمت با آن «بزرگ‌ترین و حرام‌ترین مسئله» محلی، مسئله «دم جواز بی‌القاء»)، علمای اهل سنت، برخی حدیثی را که ۸ نفر از صحابه روایت کرده، ساخته متواتر می‌دانند (مانند ابن جریر - المسائل/ ۱۲)، برخی روایت ۴ نفر از صحابه را متواتر می‌دانند (ابن جریر - المسائل)، این کثیر دلتی، حدیثی را که علی «ع» روایت کرده است، آنکه ۱۲ نفر از صحابه از علی، روایت کرده‌اند متواتر می‌دانند (سنة تاریخ ابن کثیر، ۲/ ۲۸۹). جلال‌الدین سیوطی می‌گوید: «بهترین طرق در باره حدیث متواتر، این است که ۱۰ طرق داشته باشند» (سنة اقتبای سیوطی ۱/ ۱۶) با این حساب، باید دانست که «حدیث فخر» - در روایت صاحب‌الشمس - ۱۱۵ طرق دارد و سیوطی طرق اهل سنت دارد. و این چندین برابر حدیث متواتر است (نیز - «الشمس» ۱/ ۳۱۴-۳۲۲، فصل «مساکة سؤل متناهی حدیث»).

نص غدیر دارد و در حقیقت، نص غدیر، را اثبات می‌کند، و مگر نه لازم آید که پیامبر را به ترک «اصوب» منسوب کند، و چنین کاری را مسلمانی عادی نکند، تا چه رسد به فیلسوف اسلام. (سه الیهات و شفا، فصل ۳، از مقاله دوم).

در اینجا مناسب است به پادها آوریم که دانشمند بزرگ و مشهور، ابو ریحان - محمد بن احمد بیرونی (م. ۴۴۰ ق) نیز در کتاب متن خویش «الآثار الباقیه فی القرون الخالیه» ضمن سخن درباره ایام ماههای «عربی - اسلامی» و بیان وقایع و حوادثی که در آنها روی داده است، «واقعه غدیر» را ثبت می‌کند. این دانشمند در مورد روزهای ماه ذیحجه می‌گوید: «روز هجتم، غدیر نعم نام دارد. این نام منزلی است که پیامبر، طه السلام، هنگام بازگشت از حجة لوداع در آنجا فرود آمد و جهاز و رحل شتران را گرد آورد و بازوی علی بن ابیطالب را گرفته و بر فراز آنها رفت و گفت: «ایها الناس! استغفروا لی من انفسکم؟» قالوا: بلی. قال: «فمن کنت مولاه فلی مولاه، اللهم والحن والاه و عادمین عادمه و انصر من نصره و اخلف من خلفه، و اندالحن من عیشادله». یعنی: «ای مردم؟ آیا من از خود شما بشما [در سرپرستی و لزوم اطاعت] سزاوارتر و اولی نیستم؟» مردم گفتند: چرا. پیامبر گفت: «پس هر کس من مولای اویم و اولی به تصرفم در همه شئون مادی و معنوی او، علی نیز مولای او و اولی به اوست. خداوندا! دوست بدار آنکه را به مولای علی در آید» (و علی را مولای خویش گیرد) و دشمن بدار آنکه را با علی دشمنی کند. باری کن بار علی را، و بی‌یاور گنار آن کس که علی را بی‌یاور گنارد. و حق را بر گرد وجود علی بچرخان بهر سان که علی باشد» سپس بیرونی گوید: «روایت کرده‌اند که آنگاه پیامبر سر خود را به آسمان بلند کرد و سباز گفت: «اللهم هل بلغت»، یعنی: خداوندا آیا تبلیغ کردم؟ اکنون (با قطع نظر از صلحا مآخذ دیگر از سنی و شیعه - که برای واقعه غدیر هست) می‌دانیم که مغزی ریاضی و دانشمندی دقیق و تأمل‌گرای و حکیمی فرزانه چون ابو ریحان، تا واقعه‌ای قطعی و حتمی و ثابت و مسلم نباشد به چنین قاطعیت در کتاب «آثار باقیه» خویش ثبتش نمی‌کند و به سرعت آینه‌گانش نمی‌سیارد. (سه آثار الباقیه / ۳۳۴، از چاپ لایپزیک - ۱۹۲۳)

تذکره

از اینجا به بعد تعداد عملهای فزاین توضیحات، به تشیع و تاریخ و معارف آن مربوط خواهد بود. توضیح اینکه، این منبع، همواره مورد هجوم بوده است، هم از دلائل اسلام، هم از خارج آن. اما از

داخل بلدان ملت، که زمانداران هیچگاه نمی‌خواستند، حقیقت این منفعه که شورش تکلیفی علیه ستم است، توده‌ها را معلوم گردد و بر شاورند. اما از خارج اسلام، بلدان ملت که مطلقاً منقلب و ملل دیگر خوب می‌فهمیدند که اگر جوهر زندگی از این منفعه شناخته شود، به تعبیر جرج جرداق: «جواهر ملل بلدان روی می‌آورند» و اگر شعله حماسه شمع، و چکاد آتشیگرفته و خون بنیاد آن در جهان درگیرد و سرکشند، در سراسر عالم، نسلها و نسلها و توده‌ها و توده‌ها را به‌خوبی جلب کند و از هر قید و بند و ذلت و بندگی برهاند. از این رو با شناخت آن، مبارزه می‌شد.^۱ و در حقیقت ملت مخالفت با تشیع اصیل (در هر دو قلمرو: داخل اقالیم اسلام و خارج آن) از نظر جوهر یکی است و آن این است که جوهر منفعی که حماسه در آن عبادت است و شورش تکلیف شناخته نگردد. از این روست مثلاً که معاویه از نشر فضایل علی «ع» که در حقیقت عامل انتشار تشیع است - جلوگیری می‌کند (از داخل اسلام) و ابی‌انص کثیش بلز یکی می‌آید و کثامی در تعریف معاویه و یزید می‌نویسد (از خارج اسلام)، تا در قلمرو مسیحیت، چنین وانمود کند که بهترین تربیت لشعای اسلام معاویه و حجاج بن یوسف ثقفی‌اند، تا بدین گونه کسی به اسلام رغبت نکند. (با اشتباهات و خلاف واقع نویسیهای وحشتناکی که در دایرة المعارف اسلام، از ابی‌انص... درباره شیعه درج شده است.) اما غافل از اینکه حقیقت همچون خورشید، سرانجامی یابد.

بدین گونه در قلمرو اسلام‌شناسی و مستشرقان نیز متأسفانه، گاه به علت نداشتن مأخذ و اطلاعات کافی و گاه از سر غرض‌ورزی - چنانکه در یادآوری آغاز کتاب اشاره شد - نسبت به حقایق منفعه حماسی

۱ - حتی، نتیجاً «کفر» خوانده شد و دهها نویسنده وارونه‌گوی مزدور و حقیقت‌کش، آنچه خواسته و نامور بوده درباره آن گفتند و انتشار دادند و در گفتند، از جمله، حواصی مطاوعی و لنگر، قلم در دست متعصب - برای حفظ دستگاه سلطنتی، خورشیدان آزاده را - بدین و ملحد گفتند. در این باره، خود طایف گوید:

«پهنشای شب، مبارت بود از کوشش برای استمرار امانت «حشیش» ملوکان، و نبات دین «مسنا» از ناپاکی، بصورتی که در صدر اسلام بوده و گرایش به حکومت روحانی - حکومتی که در اعجاز مردمان کمال مطلوب عقل و آرایش تصور می‌شد و در جهت مخالفت دولت غیر روحانی (شودایی) خلافت قرار داشته است. این صان «کثر آفکاری» بوده که یکی از مضمای اجتناب، آن را یکی از ویژگیهای پهنشای عقل و جنبشهای مخالف دستگاه حاکمه شودالیزم شمرده است.» (متن، ص ۲۷۰).

و هنگامی که حسن سوز (نیراکایزوک امیه) سر برآمی‌خورد، پنی حاشی می‌خورد که نام غلبه می‌بایست (الانصار) را در خطبه بپاورد، او و دوستانش زمانش را در عوسلمان می‌خواند (متن، ص ۳۱۹). قاتل در سنی سر برآمی،

شیعه، تصویرهای بسیار رفته است و دهها تن در کتابهایی که راجع به شیعه، یا اسلام، یا مذاهب شرق نوشته اند، یا در دایرة المعارفها، در ذکر شیعه، مطالبی چنان برخلاف واقعیت و دور از حقیقت گفته اند که به هیچ وجه قابل چشم پوشی نیست. و اینان بسیاری اند، مثلاً پلژ یکی مذکور اب لانس دشمن مُثُل خُلبای انسانی و مروج آدم کشانی چون حجاج، که متأسفانه در دایرة المعارف اسلام نیز مطالبی سخیف و اغلاطی جدی، و اظهاراتی ضد واقعیت تاریخی، از وی، درباره شیعه، درج گردانند. از کسانی که اخیراً به قلم ناموفق و نوشته های کهن توزان وی پی برده است، نویسنده کتاب «الامام علی، صوت العدالة الانسانیة» است.

اکنون برای تأیید مسأله معاروح، سخن ادوارد براون و خود مؤلف (پطروشفسکی) را می آوریم:

ادوارد براون می گوید: «هنوز در هیچک از زبانهای اروپایی تألیفی مشروح و کافی و قابل وثوق، درباره شعبه شیعه در دست نداریم.»
E. G. Browne A Literary history of persia, P. 418
 پطروشفسکی - پس از نقل سخن براون - گوید «تاریخ شیعه را محققان خیلی کمتر از تاریخ مذاهب سنی مورد مطالعه قرار داده اند.»
 (من، ص ۲۵۷)

در این صورت، آنچه در این توضیحات با دعا پست اختصار می آوریم، وظیفای است علمی - و هم انسانی و اجتماعی و تاریخی و اصلاحی - که صرف نظر از هر جهت دیگر، از انجام آن گزیری نیست. امید است که خواننده، به تار و پود این مکتب، که از چیست و برای چه؟ پی برد.

۴۲۰۴۲ [۳۹]. استباط مؤلف محترم، در آغاز این فصل، نادرست است. اینک به نکتاتی که لازم است تذکر داده شود اشاره می کنیم:

۱ - فوت پیامبر ناگهانی نبود. او در «حججه لوداع» - تقریباً سه ماه پیش از رحلتش - اعلام کرده بود که مرگش نزدیک شده است. به علاوه چند روز را سخت بیمار شده بود.

۲ - پس از فوت پیامبر، علی که خلافت دینی و اداره امور جامعه اسلام را بر حسب سفارشهای و تعیینهای فراوان پیامبر، از جمله واقعه غدیر، تکلیف شرعی

و وظیفه اسلامی و حق الهی خویش می‌دانست، در آن لحظه بعوظیفه آنی و معجل خود (کنن و دفن پیاسر) پرداخت. در چنین حالی، برخی از صحابه بسر سر خلافت و سلب حق دینی و مسلم علی (به‌تعمیر استاد عبدالفتاح عبدالمقصود مصری، استاد دانشگاه اسکندریه، — کتاب‌الامام علی، ج ۱/ ۲۲۵، تألیف او) به نزاع برخاسته. ۳ — این سخن که هر دو طرف ابوبکر را به‌سبب رئیس جامعه اسلامی شناختند، خلاف واقعیات تاریخ اسلام است. بلکه خلافت ابوبکر از روی اجماع امت نبود. و افضل صحابه در آن دخالت نداشتند و میان مهاجران و انصار سخت‌اختلاف شد و کار به‌مشاجره و شمشیر کشید. گروهی دیگر چون ابوسفیان اختلافات و داعیه‌های دیگر داشتند. نوماً فضلی اصحاب در جریان سقیفه، دخالت، با مواقت نداشتند. در سقیفه، مقداد بن اسود کندی صحابی معروف به هنگام دفاع از طلی کلث زنده و سینه‌اش را شکستند. در همین جریان سعد بن عبادۀ انصاری — رئیس غزوة — را کشتند و گفتند: شب هنگام، جیان او را کشته‌اند! در این وضع تهابمت عمرو ابوعبیدجراح، حالت تمهید به خود گرفت. و عمرو خود همین بیعت را بارها «فلته» کار حساب نشده (نامید) — الفلدرج ۷ ص ۷۹ و تمهید باقلانی، ص ۱۹۶ و ...). و پس از این همه، این سؤال، که یکی از نویسندگان خارجی، به‌عبارتی که نقل می‌شود، ادا کرده است، همواره در متن لحظه‌ها، تکرار می‌شود: «آیا مشروع و قانونی و منطقی بود که جانشین پیغمبر بدون مشورت با دخترش فاطمه، و عموزاده و دامادش علی، که شجاعت بی‌همتای او چنان پیروزی‌های درخشانی نصیب اسلام کرده بود، و با همویش عباس و دو تن از عزیزترین و فداکارترین یارانش، زیر وطلحه، انتخاب شود؟»

۴ — خلیفه دوم کلمه‌ای که رفع اختلاف کند نگفت، بلکه در حال بیماری پیاسر کلمه‌ای دیگر گفت، که جزء سلمات تاریخ اسلام است (— و صحیح بخاری — جزء چهارم، باب قول الریض: «قوموا عنی» و شرح آن: «ارشاد الساری» از قسطلانی، و «المرجمات» و «النص و الاجتهاد» — چاپ چهارم، ص ۱۵۵ به بعد، تألیف علامه سید عبدالحمین شرف‌الدین)

اکنون بجاست که سخن نویسنده و مورخ معروف مصری، احمد امین، را از کتاب «پروم الاسلام» او — که پس از وفات الاسلام و وضعی الاسلام نوشته و نسبت

۱ — اصولا جریان سقیفه و جنبه‌های گوناگونی که در آن حرف شده است، و داعیه که درین میان پلوی از علی (ع) شصت سال باطله و ذلیل است. (— کتاب «تاریخ پیغمبر» ج ۲، ص ۱۰۳ و «الغینه» تألیف شیخ محمد رضا سلفر، و جلد هفتم «الدیر» سنوات ۶۷۳ تا ۶۸۱، از چاپ بیروت، و «مه‌الین ساء» سنوات ۴۲ تا ۹۵، چاپ قاهره.)

به پاوهای از حفاظتی که در آن دو کتاب واوونه نشان داده، اینک جانب انصاف گرفته است. - نقل کیم: وصحابة پیغمبر، واجع بهتلیفه و جانشین پیغمبر اختلاف نظر پیدا کردند. در اثر بی لیاقتی آنان بود که پیش از دفن رسول خدا، بر سر جانشینی او با هم بهمخافت برخاستند. تنها علی بن ابیطالب بود که بی لیاقتی او خود نشان نداد و در حالی که وی مشغول غسل و کفن و دفن پیغمبر بود، بزرگان صحابه ددپاوه خلافت و جانشینی او دسیمنجینی می کردند و جسد پیغمبر را وها کرده، هیچ کدام، جز علی و خانواده اش، بر سر جنازه وی حاضر نبودند. و هیچ گونه احترامی برای او - که آنان را از ناویکجهای جهل بهنوع علم هدایت کرده بود - قائل نشدند و منتظر دفن او نیز نشدند. و هنوز جنازه اش بهتخله سپرده نشده بود که برای دست یافتن بهعیرات او بهسر و مزه هم می کوفتند. «- ترجمه امانالشیبه - چاپ تهران - ۱۳۴۵ - ص ۲۶۲ و بعد، نیز کتاب پرم اسلام احمد امین)

۴۴ [۴۰]. این نبرد در ناویخ قنوج. به دیوم الجسر و دولس اناطف شهرت دارد. «- قنوج البلدان).

۴۵ [۲۲]. بیا: دایر العباس. در انتساب این قبیله بهابوالعباس مروزی و سروه شدن آن در قرن دوم و سوم، تردید شده است. «- ناویخ ادبیات دو ایران ج ۱/ ۱۷۸ چاپ تهران، ۱۳۳۸).

۴۶ [۲۵]. نامی بود که در ایران اسلامی بهزرتشتیان داده شد. «- مزدیسنا/ ۳۹۵).

۴۷ [۲۶]. جایی بوده در ناحیه ارجان (ارگان) فارس «- باقوت).

۴۸ و ۴۹ [۲۷]. یشتر اشاره کردیم که در نتیجه کیفیت تصرفات عثمان وصال او در ینا مال و پس دیگر خلفای اموی و عباسی، چنین انحرافی در جامعه اسلام و وی داد، اماخلافت پنجاله حضرت علی و نظام حقوقی و اقتصادی امامان شیعه، کاملاً از این نظام مشابه است و با آن مابین.

۵۰ [۲۷]. چنانکه یادآور شدیم. و چنانکه مؤلف محترم خود تصریح می کند اساس مندرجات کتاب خدا و سنت پیامبر و اقیبات اسلام خدا و رفاه و خلفای اموی و عباسی است.

اساس اسلام مساوات و عدالت و رعایت حقوق و انسانیت است.^۱ یکی از جمله‌انی که بارها پیامبر (ص) در مورد علی (ع) و شایستگی او برای خلافت گفته است همین است که: «انتم حکم بالسوبة...» یعنی: «علی از همه شما مساوات‌جو تر است». اما پس از در گفتن پیامبر و انحراف مسیر خلافت و اضماع اسلام، شکل جامعه اسلامی دگرگون گشت، و جوهر احکام اسلامی به فراموشی گرفته شد. اشخاصی مانند عبدالمحسن بن عوف، و معاویه بن ابی سفیان و مغیره بن شعبه - که مؤلف در بانوشت نام می‌برد - و حکم و مروان حکم و... به تئیر خود مؤلف از مقام خویش برای تصاحب اراضی و ثروت‌اندوزی استفاده کردند» - (توضیح ۳۲) - خلیفه سوم شخصی مانند حکم - همی خوبش - را (که دشمن اسلام بود و بعدستور پیامبر از جامعه اسلام طرد شده بود - القدر، ج ۸ / ۲۲۲) همه کاره دستگاه خلافت کرد. مروان بن حکم پسر همی خود را نیز - که نصیبی از دین نداشت - بر فاضلان و پرهیزگاران صحابه مقدم داشت و بر آنان سلط ساخت و بدین وسیله آل امیه و آل مروان را بر ناموس اسلام پیروه کرد.

این بود که ابودردغفاری - تربیت یافته والی اسلام - در راه مبارزه با این اشرافیت و اجحاف و تعدی و حق‌کشی و وجود بارها با اعدان و معاویه و داؤد و تبعید شد و سرانجام در یابانی خشک و حال تبعید در گفتن: «ما با سرو این مسعود و برخی دیگر از بزرگان صحابه نیز بارها با این رژیم مخالفت کردند و دستورات پیامبر را به یاد می‌آوردند» - (القدر، ج ۸ / ۲۸۸ - ۳۸۶، و ج ۱۹ / ۳ - ۶۰ و ص ۱۲۵ و بعد، و ج ۱۱ / ۱۶ - ۱۰۲) و همینها بود که علی - مرزبان واقعی اصالت‌های اسلام - در روز دوم خلافت خود - چنانکه گفته شد - با سخرانی، این مالک‌بهارا لغو کرد و همه این اموال را عمومی اعلام کرد. (نهج البلاغه، ج ۱ / ۲۶، شرح ابن ابی الحدید، ج ۱ / ۹۰) از چاپ دنیا لک‌ب. نیز برای دیدن اسناد و تأخذ و اقوال و موثق این بحث - جلد نهم القدر - در ج ۸، ص ۲۸۶ نیز، آماری از بخش‌ها و اضافات عثمان ارائه شده است).

توضیح: باید بدانیم که درگیری حمله اسلام با ایران نیز بر سر همین کویین اشرافیت و برچیدن نظام طبقاتی و رلع اجحاف و آزاد کردن خلق بود و دست مردم را باز کردن برای تحصیل دانش و بعدست آوردن دیگر

۱- حتی خود مؤلف تصریح می‌کند که مسئله موالی نیز بر خلاف سفارشی‌های پیامبر بود، «این [وضع وجود موالی و موالی‌گرا در دین مسلمانان غیر عرب] خلاف اصلی خود که محمد در باره برابری مسلمانان صرف‌نظر از اصل و نژادشان اعلام کرده بود» (مثن، ص ۲۵).

حقوق حقه خویش و علامه نجات بخشی. در اینجا خوب است سخن گوپای استاد فقید مرحوم ملک الشعرای بهار را بخوانیم. وی می گوید: «اسلام در آن روز، در ایران آریستو کسرات - که طبقه بندی مردمش بکلی میان توفه جماعت، فواصل بزرگی ایجاد کرده، و مردم را بین آزاد و بند و شریف و وضع، منقسم ساخته بود - باطیع طبقات اول و دوم ایران (طبقه ارنشاران - طبقه آذربانان)، یعنی... و نظامیان و روحانیون، مفایرت کلی داشت.

«دین ناز، مردم فرومایه طبقه کشاورزان و پیشه‌وران و بهندگان را، با اعیان و اشراف که خود را جنس شریف و ایرانی اصل می‌شمردند، مساوی و برابر قرار داده بود. و این معنی قابل تحمل نبود.

«ظهور دین اسلام در آن توغات، کمتر از ظهور احزاب اجتماعیون و اشتراکبون امروزی ذهن نمی‌زد. و این انقلاب، به همین سبب، مورد مقاومت اشراف و شاهزادگان و سواران قرار گرفت. ولی طبقات سوم و چهارم - که دهقانان در مرتبه اول آنها قرار داشتند - مقاومت شدیدی فرموده نشان ندادند... آزادی و شیوع علم در میان طبقات پست - که حق درس خواندن نداشتند - شوق و شوری عظیم در مردم ایران ایجاد نمود. و این شوق و شور بود که طمای بزرگ در هر علم، از میان طبقات مردم ایران، در ظرف دو قرن پیدا شدند و ادبیات دانشگاهی، که بدون نرود، در نتیجه آزادی، با ادبیات قبل از اسلام زمین نسا آسمان تفاوت داشت، بوجود آمد.»

(- روزنامه نوبهار، سال ۳۳، شماره ۳۷، دوشنبه ۲۱ شهریور ۱۳۲۲ هـ. ش، ص ۱ و ۲ از مقاله ادبیات ایران. نیز - «بهار و ادب پادری»، ج ۱ / ۲۸۲-۲۸۳).

حسناً یاد می‌کنیم که این تعبیر مؤلف محترم: «در سالهای حکومت خلفای چهارگانه، جریان تکوین جامعه طبقاتی...» (من ص ۲۶ و ۲۷) و این تعبیر وی: «گروهی را که طبیعت اجتماعی کمابیش روشن، و برنامه سیاسی مشخصی داشته و در زمان چهار طبقه نخستین مکنون گشته...» (من ص ۲۸، پانویس ۱) و لسان این تعبیرها، از نظر واقعیت تاریخی، متضمن مسامحه‌ای شده است. زیرا طبیعت اجتماعی مسلمین در زمان چهار طبقه پیکان نبوده است، و در نتیجه تعلیمات و هریهای مختلف تعبیر

می‌یافتست، به‌ویژه در زمان حکومت علی^ع که در این زمان، شکل جامعه اسلامی، با دوره حکومت خلفای پیشین به‌خصوص عثمان، از نظر مساوات و عدالت اجتماعی، کلاً متغایر بوده است. بنابراین نمی‌توان گروهی اجتماعی را در نظر گرفت که در زمان هر چهار خلیفه، دارای طبیعت اجتماعی ویژه و روشی مشخص باشد.

۵۱

[۴۸]. درباره این خلیفه، اینکه چگونگی بود، و اصحاب پیامبر - از جمله عائشه^ام المؤمنین - درباره او چه نظری داشتند (- نظر ۸۰ - نین از یزیدگان اصحاب و مهاجرین و انصار، درباره او «الدبره»، ج ۶۹/۱ - ۱۶۷) و اینکه او چنان صالحان و مصلحان صحابه و بزرگان صدر اسلام را، که در برابر تصرفات ناسمروزش دزیت المال و محروم کردن توده‌ها می‌آشتند، پدید می‌آورد و تبعید می‌کرد (مانند کسانی چون ابودلفاری، عبدالله بن مسعود، عمار بن یاسر، مالک اشتر نخعی، زید بن صوحان جیدی، صمصم بن صوحان عسلی، جناب بن ذهیر ازدی، شریح بن ارفای عسلی، کعب بن عوف نهلی، عقی بن حاتم طائی، یزید بن قیس ارحبی، کلیل بن زیاد نخعی، عامر بن عبد قیس تمیمی، حارث بن عباقة همدانی، و ...)، و نمودن اقطاع و بخششهای ناحق او، رجوع شود به جلد هشتم و نهم «الدبره» که در آن کتاب، بر پایه متون و مأخذ موثق خود لعل سنت، هر بعضی طرح و تحلیل شده است. و در مقام استاد بهمانند همشوارد این کتاب عظیم (که تاکنون ۱۱ جلد آن منتشر شده است) کلمه‌ای از شیعه نیاورده است. کاتبی که حاصل کوششهای شانروزی مردی بزرگ است. در طول چهل سال، در چند هزار مأخذ، در کشورها و شهرها و کتابخانه‌ها، با بنه‌ای قوی و عزمی چونان لعلای بلند، مردی که به گفته ناقدین بزرگ: «خود به تنهایی چونان امتی بود».

۵۴۳ و ۵۴۳ و ۴۸. گروه هواخو لعلان داماد محمد (امام علی بن ابیطالب)، پس شیعه در زمان عثمان تکوین یافت. شیعه بر اساس نصوص و دستورات قاطع و مکرری که از پیامبر رسیده بود (و حتی از آیات و قرآن - توضیح ۱۵۴) و در آنها علی، امام مولی، وصی، ولی، خلیفه و جانشین محترم معرفی شده بود، علی را جانشین پیامبر دانست. بر اساس اصلی دینی.

این احادیث و نصوص، روزی که پیامبر اکرم، دعوت خویش را در میان عشیره خود علنی کرد («حدیث بدوا للعبدة» - «الدبره»، ج ۲۷۸/۲ نیز توضیح ۴۱ می‌آغازد، و به امثال «حدیث منزله» و «حدیث ثقلین» - «مجلدات «هفت الانوار و واقعه غدیر خم» (۷۰ روز بهر گز پیامبر - بنا بر تواریخ شیعه و ۸۴ روز - بنا بر

تواریخ سنی) می‌رسد و به وقایعی همانند تجهیز سپاه اسامه و حدیث ظم و دوات خواستن پیامبر، در مرض موت خود (— صحیح بخاری و صحیح مسلم و همین باب) ختم می‌شود.

حتی باید دانست که نام «شیعه» را طلق مآخذ وثیق (— القدير، ج ۲ / ۵۷-۵۸) پیامبر در ضمن حدیث «انت باعلی و شيعتك» (در شأن نزول آیه ۷ از سوره ۹۸)، بر آنان نهاد.

این است سخنی کوتاه درباره آغاز تشیع بر اساس وثیقترین منابع تاریخ اسلام از خود اهل سنت (— «الثانی» سید مرتضی، «احقاق الحق» قاضی، مجلدات یازده گانه «القدير»، مجلدات «حقائق الانوار»، کتابهای «المراجعات» و «الامامة الکبری» و «اصل الشیعة و اصولها» و جلد اول «ایمان الشیعه») نیز — توضیح ۴۱.

۵۵

[۴۸]. در این باره که چند تن از صحابه به طرفداری از حق خلافت علی برخاستند، سخن استاد عبداقلاص عبدالمقصود مصری، به حقیقت تاریخی نزدیکتر است. (— کتاب «الامام علی» تألیف وی، ص ۲۲۵ — از چاپ اول، ص ۲۱۲ — از چاپ سوم و «حاصلترین فراز تاریخ» ص ۱۸۰ و بعد از چاپ پنجم).

۵۶

[۴۸]. اگر مقصود از «حزب سیاسی» این است که شیعه صرفاً جنبه سیاسی داشته است درست نیست. در پیش تقسیم کعبه بر اساس دینی، یعنی اطاعت کامل از قول و نص پیامبر پی علی را گرفت. و اگر مقصود همان است که خود مؤلف (چند سطر بعد) از ولهاوزن نقل می‌کند، یعنی «حزب دینی و سیاسی مخالف» درست است، زیرا شیعه مخالف خلافتی بود که صحنه نبوی و دینی نداشت و هم تعالیم روشن و اصل اسلام در آن عملی نمی‌شد. — مخصوصاً در مسائل مساوات اجتماعی و حقوق خلفا. — چنانکه دانشمند مصری، استاد احمد عباس صالح، که خود از اهل تشیع است، در مقاله‌ای که در روزنامه «الجمهورية» نگاشته است، بدین حقیقت تصریح می‌کند.

دانشمند نامبرده می‌گوید: «اختلاف میان علی و دشمنانش... در اصول اساسی اسلام، مخصوصاً اصلاحات اجتماعی بوده». (— ترجمه جلد اول «ایمان الشیعه» ص ۲۳۰)

و اگر مقصود این است که شیعه اصولاً دارای شکل مرامی و تربیت مکتبی بود نیز درست است، زیرا شیعه در گذشته چنین بوده است. اگر چه امروز بسیاری از تعالیم شیعی، چنانکه بوده است، به مردم آموخته نمی‌شود. اگر حنا «موخته» می‌شد،

مردم می‌توانست به آن شکل وقوام و حماسه بازگردند.

۵۷

[۲۹]. اصل موردنی بودن خلافت (که مقامی است الهی و دور از دسترسی انتخاب مردم، و برای تربیت کامل و تضمین سعادت فردی و اجتماعی انسان است و رهبری مطلق اجتماعات بشری بر پایه احکام خدا) خود براساس دینی مبتنی است. و بر اساس همین مبنا، شیعه پس از فوت پیامبر و عزل نشدن پوهامای او، راه دینی خود را مشخص کرد و کوشید تا از خواستهای پیامبر اکرم تجاوز نکند و به آنها معتقد و عامل باشد. (بعاًخذ این بحث، دیدش اشاره کردیم.)

۵۸

[۲۹]. دربارهٔ والده غدیر، تعبیر «گفته شده» درست نیست، بلکه از مسلمترین و پرستندترین وقایع تاریخ اسلام است. اسام غزالی می‌گوید: «غدیر، به اجماع ثابت است» (عـ القدیر، ج ۱/۲۹۶) و دانشمند سنی، غیب‌الدین مقلی، در کتاب «الابحاث المسدده» می‌گوید: «و اگر حدیث غدیر، مسلم باشد، در دین اسلام، هیچ امری مسلم نیست». دیگر دانشمندان موقت اهل سنت نیز همواره، دربارهٔ صحت و قطعیت آن سخن گفته‌اند. (والقدیر، ج ۱: «الکلمات حول سند الحدیث») و از جمله دانشمندان معتقد مرفوع اهل سنت، استاد عیاض عیاضی، در سخنرانی خود در دایوبولیان، (به تاریخ ۱۸ ذیحجه ۱۳۸۰ هـ. ق) چنین گفت: «آن عبداللّه جزو من الاسلام، فمن انکره، فقد انکر الاسلام بالفت» - یعنی: عید غدیر جزو اسلام است، هر کس منکر آن شود منکر خود اسلام شده است. (الشیعاه والنشیع/ ۲۸۸) نیز - توضیح ۲۱

۵۹

[۲۹]. انتخابی بودن خلیفه خارجیت نداشته است - توضیح ۱۵۷ و ۱۰۸

۶۰

[۲۹]. این نظر مؤلف نیز متأسفانه نادرست است، به جز اینکه با سخن گفتن وی تناقض دارد، زیرا در صفحه پیش گفت: «در آغاز، به هنگام انتخاب خلیفه، قط سه تن به طرقداری از حق خلافت علی برخاسته». بنابراین سالها پیش از عید ادهین بیا، شیعه بوده است و حق خلافت علی «ع» طرفداران و خواهرانی داشته است.

ثانیاً - مسئله عیاض من بیا (و به تعبیر عیاض: ابن السواد) از نظر عقل و نقل مردود است: اما عقلاً، زیرا چنانکه برخی از محققان گفته‌اند نمی‌توان قبول کرد که در دوران امپراتوری وسیع اسلام، تنی یهودی از یمن سرافراز شود و به مرکز اسلام و سایر شهرهای بزرگ اسلامی بماند، و به تبلیغ پردازد و پذیرفته شود، تا بدانجا که چنان

شودنی یا فریاد که برای نخستین بار به منطقه کشی منجر گردد!

اما فعلا، زیرا بنا بر تحقیقات اخیر، عبدالله بن سبا انسانی افسانه‌ای و مجبول است که هیچ گاه وجود خارجی نداشت است. این شخص را ابتدا در نیمه دوم قرن دوم (یعنی حدود ۱۵۰ سال پس از جریان خلافت) راوی و نویسنده‌ای وضاع (دودوگو و دودوئوس) به نام سب بن عمر (— تهذیب‌التهذیب بن حجر، ج ۴/ ۲۹۶، و القدیر، ج ۵/ ۲۳۳) وجود روایی داد و پرداخت و آراء و عقایدی به وی منسوب کرد. دکتر طه حسین در کتاب «علی و بنو» — ص ۱۳۲ می گوید: «گمان قوی این است که ابن سبا شخصی است که دشمنان شیعه، تنها برای شیعه نه خوارج، او را تراشیده و نگاه داشته‌اند تا گاه و بیگاه مرآسان بنانند...» (— ترجمه جلد اول احباب‌الشیعه، ۳۲۲-۳۲۵)

آری مورخان بعضی — چنانکه طه حسین نیز (دهمانجا) اشاره می کند بدون دقت در «طبقه» و «اسناد» سب بن عمر مطالب او را نقل کرده‌اند. حتی جبرانی — نویسنده‌ای چون سالوت، در «معجم البلدان» و مورخان چون طبری. در ذکر اماکی چند، دچار اشتباهاتی شده‌اند ناشی از جعل و غلط سب، و اماکی را ذکر کرده‌اند که جز در قصه‌ای سب، وجود نداشته است، و در سایر مآخذ جغرافیایی (چون مختصر — البلدان ابن فقیه، وصفه جزیرة العرب ابن حاتک، و معجم بکری و...) ذکر از آنها نبامه است. از این رو مؤلفان متأخر، مانند لسترنج در کتاب «سرزمینهای خلافت شرقی»، *G. Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate* و عمر رضا کحاله در کتاب «جغرافیه جزیرة العرب» بر معجم‌السالوت اعتماد نکرده‌اند و آن اماکن را در کتاب خویش نیاورده‌اند. (— عبدالله بن سبا / ۱۹۰ - ۱۹۳). اکنون استاد محقق، مرتضی‌المسکری، در کتاب «یراج غسود: و عبدالله بن سبا — المدخل» (چاپ تازه) افسانه‌ای بودن ابن سبا و جعل و کتب سب بن عمر را روشن کرده‌است. بطروشفسکی و برخی دیگر، از ابن سبا نام می‌برند و آرا و حواله‌ای به او نسبت می‌دهند که بر اساس تحقیقات موجود درست نیست. برای پی بردن به نقل منقطع و اسناد منحصر به سب مورخان چون طبری و ابن عساکر و ابن اثیر و... و مستشرقانی چون نویسندگان دائرة المعارف دسلاویه، و فسان قسوتن، و نیکلسن، و دونالدسن، و نویسندگان دیگری چون احمد امین، ورشید رضا، و فرید و جلی و...، در مورد ابن سبا، به جدول ذیل که از کتاب عبدالله بن سبا المدخل (ص ۲۵) نقل می‌شود توجه کنید. و یادقت بنگرید که همه این مورخان و نویسندگان سخنان در مورد ابن سبا به سب بن عمر می‌رسد. و او به تصریح منحصمان علم رجال و راوی شاسان لعل

سنت، دو غنویس بوده است و انا پنجاست که استاد احمد عباس صالح، مدیر مجله مصری «الکتاب» (شماره مارس ۱۹۶۵، ص ۵۶) می گوید: «عبدالعزیز بن سبا، بدون شک، مردی افسانه ای است نه واقعی؛ پس بطور مسکن است منشأ این همه حوادث باشد؟ عبدالعزیز بن سبا را متأخران وضع کرده اند، و در مراجع قدیم، دلیل بر وجود او نیست. علاوه بر این، احتمال دادن وجود چنین شخصی، فکری سخیف است» (ع امانه علی / ۶۲).

پس هر چند اسلام شناسان بادیگران بر وجود این سبا متنی کرده اند، بی پایه است.

۶۱ [۵۰]. درباره این بشارت در حق هر ده زن و صحت و سقم حدیث آن — «القدر» (ج ۱۱۸ / ۱۰ و بعد).

۶۲ [۵۰]. علسی از این صفات، بنی صفات ضروری يك وچل دولتی و سیاستمدار عادی (بنی فریکارانی مانند معاویه و همانندانش در هر روزگار که هیچ چیز ندارند جز سیاست ...) هاری بود. اما نظام اعلای طوی و سیاست انسانی و پاکبازی اش — که از سراسر «نهج البلاغه» و «تاریخ زندگی او» نمودار است و نشان دهنده عمل دقیق بهسانی اسلام — حنکتر ازترین روش و سیاست است. پس از اینکه ضمن تخریب چند بن سلفه اسلامی، و چگونگی اخلافتها و پامال شدن ملل اسلام در زیر بار ظلم داخلی و خارجی، روشن شده است که کار زدن علی «ع» از خلافت بلاصل پیامبر «ص»، دوافع بزرگترین صلحه به اسلام و انسانیت و تاریخ بوده است، و در حقیقت در حکم کار زدن خود اسلام بسوده است، برخی از اهل سنت، برای اینکه عفری پنهانند گفتند علی، سیاسی نبوده (غافل از اینکه این شبهه پراکتهای خسام، هیچ چیز را جبران نمی کند.) دیگران نیز این سخن را از آنان گرفته گاه تکرار می کنند، و بدون تحقیق آن را باز می گویند. در صورتی که دلیلی بر این موضوع وجود ندارد. بلکه همه چیز، عکس آن را ثابت می کند. آیا اینکه علی «ع»، معاویه را عزل کرد، خلافت سیاست بود مگر یکی از خلل فتل عثمان همین نبود که عمال و کارگزاران او قاسد بودند، و مگر معاویه در رأس این فاسدان و دین ناهان قرار نداشت؟ آیا علی می توانست بدون عزل ایشان بر حکومتی تسلط یابد که عناصر شورش، آن را شکل داده بودند؟ صرف نظر از اینکه در مطلق فسرانی و سیاست محلی علی هیچ گونه جایی برای درنگ و مجامله، و به تعبیر خودش: «پیروزی از راه ستم» وجود نداشت. پس سیاستمدار راستین کسی است که بدون ذمهای انحراف از مجموعه مرام و تکلیف خویش، با کمال تسلط، حکومت کند، نه با هر نیرنگ و

دوغ، و علی همان‌گونه تا آخر (با آنهمه کارشکنی و نفاق آموزی و جنگهای پریزان داخلی که بوجود آوردند) حکومت کرد. و خلافت بر صلاحات او، با شهادتش پایان یافت، نه با پیروزی رقابش. و شهادتش نیز مربوط بود، به انتقامجویی ماطقه‌ای خام.

از این‌گونه شبهه‌افکنیها، گاه‌گاه، به‌منظورهای، با ازنداشتن اطلاعات کافی دیده می‌شود. چنانکه در این دوره‌ها، برخی از نویسندگان - از جمله یکی از معوثان استعمار، که به گونه‌ای امروز، همراه نوهی بلاد اقلیمی دور از فهم تشیع، به‌ست کردن عنصر جامعه واداشته شده بود - گفتند، تشیع منشأ اسلامی و عربی ندارد، بلکه زائیده ایرانیان و قسرون بعثی است. سپس منوبیت نیرومند تحقیق و داسینی حقیقت، به‌ظان این سخن را بر ملا کرد. تا جایی که هم‌اکنون می‌نگریم که مؤلف این کتابچی گوید: «برخی از محققان قرن نوزدهم میلادی می‌گفتند، گویا منبع شیعه را ایرانیان بوجود آوردند، و تشیع تعبیر گونه‌ای بود از اسلام در نظر ایرانیان. و واکنش روح ایرانی در برابر عرب بود. کارا دوو، دوزی و میرالرنیز چنین نظری داشتند. این عقیده از يك اندیشه به‌ظاهر علمی، ولسی کاذب، ناشی شده است؛ دایسر براینکه معتقدت و ایدئولوژیهای بشری طبیعت نژادی دارند... از لحاظ تاریخی نیز، فرضیه منشأ ایرانی داشتن تشیع نادرست است. و اکنون می‌توان این نظر را کاملاً رد شده شمرد. و لهاوزن خاطر نشان می‌کند که نخستین شیعیان از موالی (ایرانی) نبوده بلکه عرب بودند.» (متن، ص ۵۱).

و شیخ سلیم بشری، رئیس امین جامع الازهر، و مفتی بزرگ مصر نیز، به عالم بزرگ و مصلح اجتماعی شیعه، سید عبدالحمین شرف‌الدین، نوشت: «شهادت می‌دهم که منبع شما، از طریق علی (ع) و فاطمه (ع) متصل است به پیامبر، و همان دین محمّدی است. و حتی منبع شما، از منابع ما بیشتر و کاملتر است، زیرا ما چهار منبع داریم که هر یک را يك امام آموخته است. ولسی شما دارای مفهیمی هستند که چندین امام، آن را آموخته و تفسیر کرده و مرکزیت داده‌اند.» (- المراجعات). نیز می‌دانیم که قرن‌ها قبل از حکومت صفویه، حکومت‌های شیعی بسیاری وجود داشته‌است، مانند حکومت دهلویان و صفویان شاه، که یکی از فلاسفه شیعه (ابونصر فارابی) در زمان حکومت آنان فلسفه خویش را بنیاد نهاد.

[۵۰]. شیعه، علی را از پیامبر بزرگتر نمی‌داند، بلکه علی را تربیت یافته و یاور پیامبر و کاملترین مؤمن به‌او و جانشین بلا فصل پیامبر می‌شناسد. از نظر مقام ولایت

نیز ولایت را اول از آن خدا سپس از آن پیامبر و بعد از آن امام می‌داند، بر اساس آیه ۵ از سوره ۵ (المائدة): «وَمَا وَلِيكُمْ فَاةٌ وَرَسُولُ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقْسُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ ذَاكِرُونَ» یعنی «و ما بنا ولی (سرپرست) شما خداست و پیامبر او و آن کسان که گردیدند، همانان که نماز را به پای می‌دارند و زکات می‌دهند حالی که دو رکوع» اند، که بنا بر نقل ۶۶ نفر از مفسران و شیعیان اهل سنت، شأن نزول آیه علی «ع» است و آیه درباره اوست. (— الذمیر، ج ۳/ ۱۵۶ - ۱۶۷).

۶۴

[۵۱]. عبارت مؤلف محترم در اینجا مجمل است و مقصودش از کلمه «تردیده» معلوم نیست. تردیدی به معنای معروف آن از ناحیه امامی معصم چون علی اظهار نشد. بلکه چون عثمان جامعه اسلام را ضایع کرده بود، و با انلاف یتیم‌ها مال نزدیکان خود را به مال اندوختی وا داشته بود، و جوانان بی‌قصد و بی‌ایمان بنی‌امیه را بر مردم اسلام و نوایس خلق، مسلط کرده و سنن اسلام را از میان برداشته بود (به تصریح و تأکید عاتقه المؤمنین و جمع بسیاری از بزرگان صحابه — جلد نهم «الذمیر»، نیز «مرآة الاسلام» دکتر طحسین و «دائرة المعارف» فرید وجدی، ذیل کلمه «علی») چون چنین بود، علی دو قبول یتیم‌ها دغلافت — پس از ۲۵ سال انحراف جامعه از مسیر اصلی اسلام — شتاب نکرد تا مردم خلافت او را کاملاً به‌عصمت بشناسند تا اگر خواست حقوق ضایع شده خلق و سنن بر باد رفته اسلام را بازگرداند، و اموال و اوضاع نامشروع را معادله کند، همگان فرمان برند و برای مخالفت و قتل انگیزی عذریشان نباشد. لیکن با استغراق چندین ساله‌ای که معالویه — دو زمان دو خلیفه سابق و به‌برکت آزادی‌داده‌های عثمان به‌او — یافته بود و هم چند تن دیگر، اینان همه توانستند در کار حکومت امام کوشکجهای بسیار کنند و امام را از عملی کردن کلیت اهداف خود باز دارند. و به‌گفته مورخان: «علی، تصمیم گرفت سنت پیامبر را احیا کند، ولی دشمنانش فرصت این کار را هم برای او باقی نگذاشته».

۶۵

[۵۲]. این گونه تضاد در باره مآخذ تاریخ آن دوره صحیح نیست، زیرا اولاً تألیفاتی از دوره پیش از عباسیان وجود دارد، ثانیاً آنچه مورخان در این باره می‌نویسند، در صورتی که اسنادشان از نظر فنی معتبر باشد قابل قبول است نه نهایت باید با تخصص کامل، اسناد را مورد رسیدگی قرار داد، نظیر کاری که برخی از محققان اخیر شیعه (مانند علامه میرحامد حسین نیشابوری هندی در کتاب «حقیقات

الانوار» و علامه سید شرف‌الدین عاملی در کتاب «المراجعات» و کتاب «ابهریرة» و علامه امینی در «مطبوعات» و «الدبیر» و استاد مرتضی‌المسکری در کتابهای «عطف» — این‌ها — «المدخل» و «احادیث عاشقان المؤمنین» و «عسرون و مائة صحابی منقطع» و چند تن دیگر از محققان کرده‌اند.

مهم‌تر از این، مطلبی است که دوست عکس نظر مؤلف را ثابت می‌کند. و آن این است که مورخان عصر عباسی و پس از آن عصر، نوطاً (بر اساس تعصب نسبت به اصل خلافت خلفا که پایهٔ هر دو خلافت است: اموی و عباسی) جانب عثمان را گرفتند و بیشتر حواله‌ها را که طعن بر او داشته است نقل نکردند. یکی از مورخان عمدة دورة عباسی، طبری معروف (محمد بن جریر) است (در گذشته به سال ۸۳۱۰ هـ) که در بحبوحه حکومت عباسی زیسته و تاریخ خود را نوشته است. وی در مورد فضایل عثمان با تصریح می‌گوید: «از ذکر سیاهی از آنها ابرام می‌کند» (طبری، چاپ لندن، بخش ۱۱، ص ۲۹۸۰). البته این کاری شگفت است که مورخ، و اشیاء تاریخ را نقل نکند. و این خود جایست بر تاریخ است که برخی از مورخان مکرر دچار ارتکاب آن شده‌اند — (الدبیر، ج ۲، ص ۲۸۷ و بعد، و ج ۸، ص ۳۲۶ و بعد).

مورخان و نویسندگان دیگری که فضایل تاریخی را تحریف کرده‌اند و حوادث دورة عثمان را کامل و صحیح نقل نکردند عبارتند از: قیل: ابن اثیر، و طبری (محمد بن عبد الوارث الباقی)، و ابوالفضل، و ابن حجر، و ابن سعد، و داریکری و... و از متأخران دکتر طه حسین (در کتاب «اقتتالگیری») و صادق ابراهیم هرجون (در کتاب «عثمان بن عفان») و محمد جادالمولی (در کتاب «اصناف عثمانی») و محمد نظری (در کتاب «محاضرات تاریخ الامم سلافة») و... — (الدبیر، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۶۲، بحث «نظرة فی المواقف»).

۹۶ [۵۳]. این موضوع از این جهت اهمیت دارد که بودن فعل ساده و «فراء» و مسلمانان را شنید و «بدیه» (که در کتاب پیامبر چنگیده بودند و کلاً با روایات اسلام و با نظر پیامبر اکرم دربارهٔ علی آشنا بودند) در پیام علی حقانیت اسلام را می‌رساند.

۹۷ [۵۳]. مؤلف می‌خواهد در اینجا قضیهٔ «الحکیم» را مطرح کند، ولی متأسفانه توجه نکرده است که «الحکیم» اولاً امری بود تحمیلی، و ثانیاً غیر از سازش است. اصولاً امام

در هیچ مرحله‌ای نردید نشان نمی‌داد. او هم‌عجا به تکلیف قاطع خویش عمل می‌کرد. در جنگ صفین هنگامی که معاویه شکست خویش را نزدیک دید، از عمرو عاص حمله‌ای خواست. عمرو موضوع و ثمر آن برنیزه کردند و مطرح کرد و علی شش‌این‌گونه سوء استفاده از قرآن مجید، از آن روز تقریباً باب شد... و دیدیم که آن نزویر و دهن‌های از عوام لشکر امام بسیار مؤثر افتاد، به طوری که امام را به قتل تهدید کردند و واداشتند تا سرافران مصمم خویش را که به جنگ ادامه می‌دادند از جنگ باز دارد. سپس حکمی (دلوری) که او معین کرده بود و به فراست و بافتش اطینان داشت، پنی عبدالله بن عباس را نپذیرفتند، و ابو موسی اشعری ساده لوح و تربیت نیافته وی مرام و بنامندیش و مستعدی را حکم کردند (— «نهج البلاغه» خطبه تحکیم، و شرح آن، و از جمله شرح این امی الحدید، ج ۱ ص ۲۹، به بعد). نیز سابقاً همین ابو موسی، به خاطر رفتار غلطش در ولایت بصره، مورد تنبی امام قرار گرفته بود. و به گفته استاد عبد الفتاح عبدالمقصود مصری، بطور چنین کسی باید از طرف‌خلی حکم باشد و این نبود مگر از دشمنی‌های اشد کشی و ... (— الامام علی ج ۱/۱۵۱) و بدین گونه، شد آنچه شد... و امام پس از آنکه حقیقت آن امر را روشن کرد و نپذیرفتند صلح‌انگی کرد، ناانگویند به مشور جمع بی‌اعتاست.

نهایت این است که پس از شکست تحکیم، از نظر حکومت کوفه، می‌بایست آن گروه از سپاهیان عراق که گول‌خورده بودند و بر خلاف سفارش‌های امام، به تحکیم — آنهم به حکمت ابو موسی اشعری — رضاداده بودند، فوراً به خود آیند، و بر نبرنگ حمله‌گران واقف شوند، و پیکره و مصمم، در رکاب علی، به دشمن حمله کنند، و دست معاویه غاصب را از پایگاه پاك حکومت فر آن ببرند و تا ابد لکه ننگ خلافت اموی را — که یکی از آثارش واقعه عاشورا بود — از دامن تاریخ اسلام، بلکه تاریخ جهان پاک‌سازند. اما به عکس، با فعالیت‌های دشمنان امام، از جمله اشعث بن قیس کشی و گروهی دیگر از جاسوسان معاویه که به کارشکی پرداختند، خوارج راه دیگری گرفتند و واقعه نهروان را به وجود آوردند. سرانجام نه آن شد که امام گفت، و نه آن که ایقان می‌خواستند.

روزی که سپاهیان عراق به خطای خود پی بردند و دانستند که حق با امام است، توبه کردند و روی به علی نهادند و چهل هزار نفر تا پای جان، بیعت کردند که حکومت خلافتی و ضلوفر آنی شام را سرنگون سازند، اما این یدلوی بیعت بی‌دیر شده بود. چند روزی پس از این واقعه، امام در محراب مسجد کوفه شهید شد.

۶۸

[۵۳]. امام خود، بزرگترین طرفدار برابری و صوت معالت انسانی، و نیرومند ترین دشمن اشراف اموی - بلکه مطلق اشرافیت - بود. مگر علی نبود که در روز آغاز خلافت خویش، همه اموال و زمینهای را که عثمان بخشیده بود، مصادره کرد؟ مگر علی نبود که همه عمال عثمان را عزل کرد؟ مگر همین علی نبود که در آغاز کار - با آنکه هنوز استقرار کامل نیافته بود - معاویه را عزل کرد، به حکم اینکه عنصری اموی است و نامتمد و اشرافیتش و پهلوسست و خد مردم و حقوق مردم. اما غرض و وزن پانصدگانه ایشان نهروان، ناب تدبیر نیاوردند، و به اغفال دشمن معروف خاندان علی، اشدین قیس کشی، از جنگ تن و پا کردند، و تاریخ اسلام را به دست بنی‌امیه دادند، تا مسوم شدن امام حسن و واقعه عاشورا، و واقعه حره، و تخریب کعبه و قتل زید بن علی بن الحسین و بی‌بید و کشتن صلحان دیگر از احرار شیع، و قرآن به تیر بستن و دست به معرابط رفتن را در پی آورد؟ او - تا مدتی مفاکون و شهرت نشینان دیگری چون بنی‌عباس افتد؟

این‌بابی الحدید درباره امام نقل می‌کند که: «علی، ع، شریفی را بر غیر شریفه و عریبی را بر عجم برتری نمی‌نهاد. با تیران و سران قاتل سازش نمی‌کرد - چنانکه ملوک می‌کنند. و از احدی استمال نمی‌نمود. و معاویه دست بر خلاف این عمل می‌کرد» (شرح نهج البلاغه، ج ۲/ ۱۹۷) نیز می‌گوید: «... کوفه هفت‌بخش داشت. به هنگام تقسیم سال، علی می‌گفت: رؤسای بخشها کجا بمانند؟ پس آنان می‌آمدند و جواهرهای اموال و امته را، به این سو و آن سو، می‌نهادند، تا هفت قسمت مساوی می‌شد. روزی، در ضمن تقسیم، قرصی نان زیاد آمد. علی فرمود: هفت تکه کنید و بر هر قسمتی یک تکه از آن نان بنهید» (شرح نهج البلاغه ج ۲/ ۱۹۹-۲۰۰). این بود و اقیبت زندگی امام، و مساواتگرایی فوق تصور او. دیگر هر چه گفته شود - در باره خسوراج و دیگران - تسویه است یا بهانه...» - «والامام علی صوت المعلاة الانسانیة»، «الامام علی نیراس و نراس» - (توضیح ۶۷)

۶۹ و ۷۰ [۵۴]. این سخنان - بر اساس شون تاریخ - بلاواقیت نمی‌خوانند. اینک بطور کلی موجز بندها اشاره می‌شود:

امام دوم، حضرت ابو محمد حسن بن علی بن ابی‌طالب، علیه‌السلام (۳-۵۵)

۱- درباره امام حسن چنین اخلاص از تاریخ معللی زندگی و حکمت سیاسی در آنجمله به این کتابها رجوع شود:
 ۱. صلح الحسن بن علی بن ابی‌طالب ۲. حیات الحسن - با فرضیه‌های ۳. الدیر، ج ۱۰ - علامه امینی ۴. الامام ابی‌طالب بنی - عمار زلال موسوی مرم ۵. جهاد الحسن بن علی بن ابی‌طالب ۶. الحسن بن علی، ددانه و معللی - کامل سلیمان ۷. کلمات الامام الحسن بن علی بن ابی‌طالب.

خود از بزرگترین شخصیت‌های تاریخ اسلام است، و سازندهٔ زمینه‌ی حساسه‌ها شود. اما معاویه، غاصبی بود خائن به اسلام و انسانیت (این نظر بزرگان اسلام است دربارهٔ او). در جلد دوم «الفدیر» ص ۱۲۸-۱۲۷، هشتاد قسمت دربارهٔ وی نقل شده است. تحت عنوان «کلمات تعرف معاویه». و این بجز سخنان پیامبر است دربارهٔ او و عمر فیش، که در همان جلد، تحت این عنوان «ما جاء عن ائمتی، ص، فی معاویه آمده است». که همواره علی «ع» را از اصلاحات بازداشت بود. و از استانداری شام سر بر آورده، در صدد فصب خلافت بر آمد. و بهادای کلاب طلب خون عثمان، و پیراهن عثمان بر چوب کردن. که ناهم اکنون مثل شصست - در برابر حکومت اصلاحی علی، قد علم کرد. و در باطن - چنانکه تاریخ زندگیش، از جمله به خلافت نشانند پسرش یزید و به زور بیعت گرفتن برای او گواهاست (— الفدیر، ج ۱۰، و ماخذ آن) - سحر بی این فرصت بود که بایست آوردن قدرت، اسلام را محو کند و دودۀ بت پرستی و جاهلیت را بازگرداند (چنانکه محققان - که با تاریخ تحلیلی آشنایند - بر این عقیده اند)، زیرا او و پدرش (ابوسفیان) پس از سالها مبارزه با اسلام، سرانجام از سر ترس، مسلمان شدند (و در باطن بت پرست بودند - نشأ الفکر الفلسفی فی الاسلام - سامی نثار مصری، ج ۲/ ز) و همواره در صدد کین جویی بودند. و این پسرش یزید بود که پس از قتل امام حسین آشکارا گفت: «لینا شبانعی یبدشعوا...» (کشی پدری من که در جنگ بدر بدست پناه اسلام کشته شدند می بودند و می دیدند که چگونه انتقام می گیریم) و چنانکه ابوسفیان پیشتر دربارهٔ خلافت اسلامی گفته بود: «وَلَقَدْهَا تَلَقَّفَ لَكْرَةً» - یعنی: «با خلافت بازی کنید، چون گوی» (— و حباة الامام الحسن، ج ۱۱/۲)، با خلافت اسلامی و دعوت اسلام و قرآن، بازی می کردند چون گوی.

بهر حال، امام با این عنصر نفاق مطلق - هنوز ناشناخته، به طور کامل، برای مردم - رو بر و بود. از سوی دیگر، به علت جنگهای چندین ساله داخلی دوران خلافت علی، شبهه بیشتر عناصر مطمئن و منابع حساسهٔ خویش را از دست داده بود، و جز شمار اندکی، کسانی که بتوف با آنان يك مرکزیت قائم ساخت نداشت. حتی در سپاه امام حسن افرادی بودند کمی گفته هر کس دهم و دینار بهما دعه کمک اومی جنگیم) (— صلح الحسن ص ۱۲۶ و بعد، و حباة الامام الحسن، ج ۲، ص ۷۹ و بعد). امام با این همه، ابتدا فرمان بسیج عمومی داد و لشکر به جنگ معاویه فرستاد. و چون جاسوسان و رشوه‌های معاویه در سپاه وی، اضطراب افکندند و سردار خائن او، عیدافین عباس، بارشده از پای دو آمد، و لشکرگاه حسنی را ترک گفت، و عناصر منشست سپاه دچار اختلاف آرا شدند، امام قیام با لیب را بی نمردید و هشت نانی به خوب

شناخته شوند. زیرا با شناختن کمال موانع، بهتر می توان آنها را بر طرف کرد. مخصوصاً در میان جامعه‌ای که هنوز رشد عقلانی کمال وجود ندارد، (که جامعه شامی آن روز هم چنین بود) واز هواسگری و هواسفریبی استفاده‌ای سرشار می‌شود.

آنچه در تحلیل امام، بسیار دقیق است شناخت طبیعت زمان و عناصر غالب است که امام، با صلح بودن، باین شناخت، نگرست که هم‌اکنون باید بکوشد تا واقعیت معاویه و بنی‌امیه و کین‌جویی باطنیشان را نسبت به اسلام بر ملا کند، و وحقیقت مطلوب، را برای مقاومت با و فریب غالبه آماده سازد.

از این روی، پس از قیام بالیسف (که حتی مورخان قدیم در این باب کتاب نوشته‌اند از جمله، «قیام الحسن» تألیف ایراعیم بن محمد بن حلال ثقفی - ۲۸۳ هـ) حمله‌ای دیگر - حمله‌ای به صورت صلح و مراقت بر احوال معاویه - را اصلاح دید. و با اینکه می‌گفت اگر اهوانی می‌داشتیم شبانه‌روز با معاویه می‌جنگیم، صلح مشروطاً بپذیرفت (آنهم به تعبیر گردیزی: «نه بر مراد غروبش... بلکه چون دانست که با معاویه به صلح و تلبیس مقاومت نتواند کرد...» - «زین الاخبار» ص ۵۶) اما تا اینکه از حق خود استکف کند، بلکه در غلبه غریبش معاویه را غاصب خواند و گفت تنها به خاطر حفظ خون مسلمین (با توجه باینکه مردم نیز بسیار فریاد بر آورده بودند که «افض‌الصلح» یعنی صلح را بپذیر، و «البقیه» البقیه یعنی خون این مشت باغبانان را حفظ کن!) و مخصوصاً بقایای شیبه که سخت‌عشت بودند - معاویه را هاسی کنم. آنهم با شروطی، که معاویه پس از قول آن شروط، با کمال خیانت و رزی و قبیح و قناری و لادینی و بی‌یمانی به هیچ‌یک را عملی نکرد. و سرانجام امام را مسموم کرد. (— استیعاب، ج ۱/ ۱۴۱، و شرح ارجوزة احمد خیری مصری ۱۸/)

باری امام پس از این جریانها، و پس از اینکه بکباره ۸ هزار تن از سپاهش به سوی معاویه رفتند (— حیاغلامام الحسن، ج ۲، ص ۹۷)، و پس از اینکه برخی از اطرافیان، پنهانی، با معاویه پیمان بستند که او را تسلیم معاویه کند (— ارشاد مفید، و صلح الحسن، و الامام السبط المجتبی) به ملازمه اینها، جنگ را در آن چگونگی بی‌سرانجام می‌دید. اما سخنی از وی نقل شده است که معلوم می‌دارد لومعاویه را «حریمی» می‌دانست. این سخن بسیار مهم است و می‌رساند (همان‌گونه که از دیگر مبانی و تالیف شیه نتیجه می‌شود) که افضل احوال و اهم آنها، دریافت انسان، و اعلاء خون و شهادت برای تطهیر جامعه، و خشم مقصد، و تبدیل زندگی، و تصحیح حکومت است، و دفع واقع شتم و شتم‌گری.

سخن امام این است: «ولقد لو وجدت نصارا لقاتلت معاوية ليلي و نهاري» (— احتجاج طبرسی، ص ۱۵۱، و صلح الحسن، ص ۲۱۸). این سخن را امام ددپاسخ یکی از اصحابش که با صلح مخالف بود گفته است. امام سخن خسویش را با قسم به قطف جلاله: «و الله...» که بزرگترین و گریبانگیرترین صیغه قسم است ابتدا می‌کشد و می‌گوید: «و بلفظ سوگند، اگر یارانی چند می‌یافتیم، شبانه‌روزم را در کشت و کشتار با معاویه می‌گذاشتیم...»

تذکر: پیچیده طاقته و نیروهایی که در این سخن نهفته، بلکه از این سخن آشکار است، از آن نیز دانسته می‌شود که در وجود خود امام، استقلال نظامی، و قهرمانی، و قدرت بسیج و مسلح‌شوی و جوهر کارزار و فرماندهی به کمال بوده است. حتی معاویه خود به ارزش نظامی و قدرت فرماندهی امام کاملاً توجه داشته است. از این دو تائیش از صلح سخت نگران بود. و پس از آن نیز از امام کمک نظامی می‌خواست. مسورخان می‌گویند: «فروغ بن نوفل الاشجعی، در ایام معاویه بیرون آمد. معاویه لشکری را برای دفع او نامزد کرد و از امیر المؤمنین حسن علی‌السلام، درخواست کرد که می‌بایست که به اسفندالاری لشکر بروی و این حرب که در آن جهادی است عظیم، به نفس خویش خود تکفل فرمائی، و این کار را کفایت کنی. امام حسن جواب داد که من از بهر صلاح خلق دست از کار خلافت کشیده‌ام تا خون مسلمانان ریخته نگردد و به — مصلحتی که مرا از آن فراغی نیست راضی شدم، اکنون از بهر تو بادیگران حرب نخواهم کرد. و اگر حرب خواستی گردنخست بانو کردمی...» (— منتخب جوامع — الحکایات ص ۱۶۲ — ۱۶۵).

اما مبلی را که مؤلف می‌گوید، نیز موضوعاً متنی است و شگفتی آور است که مؤلف محترم — کمخود دارای فکر اقتصادی صرف استسم به عطفه این قرارداد مالی توجه نکرده، و هم تصریحات مأخذ و مورخان و در نظر نبوده یا نادیده گرفته است. اینک ما توضیح می‌دهیم:

داستان این است که معاویه از هر جیب شمعرا نقیب می‌کرد و حاضر متحرک و تنها افراد تسلیم نشده جامعه آن روز را — که اغلب در میان شیعیان بودند — از همه حقوق محروم کرده بود. امام به خاطر نگهداشت اینان و خانواده‌هایشان تا با دوا دچار سقوط اقتصادی نشوند و در نتیجه دچار سقوط فکری و مرئی، و هم به خاطر رسیدگی به خانواده‌های سر بازان اسلام که در جنگهای داخلی کشته شده بودند — و اکنون امام سرپرست آنان بود و بطور کلی تکفل خانواده‌های شهدای تشیع و آزادی — در میان صلح شرط کرد که خراج دارا بگرد و با بلو و انگلارند، لیکن معاویه بدین شرط نیز عمل نکرد.

طبری (ج ۶، ص ۹۵) می گوید: «لعل بصره نگذاشتند که خراج دانا بگردد به حسن بن علی برسد و گفتند حق ماست».

این نیز (ج ۳، ص ۱۶۲) - که کمتر از طبری مجامله می کشمی گویند و خود معاویه امر کرده بود که مردم بصره مانع شوند از رسیدن خراج به دست حسن بن علی -

اما تمکن امام دمدینه، مورخان نوشته اند که او پارسا ترین و عابد ترین مرد زمان خود بود. (سنة الجارمیزیل و عیده). یستونج پاریاده بهیح رفت با آنکه اسبان یکه را در جلو اومی بردند. سه پاریسی از اموالش را در دهن خدا داد و دو بار هر چه داشت اذعان کرد و... (سنة حیات امام الحسن، ج ۱، ص ۳۰۵ و بعد).

۷۱

[۵۹]. آنچه در تاریخ اسلام مسلم و مشهور است، قتل و تظیی و شکنجه و آزار رساندن معاویه است نسبت به مخالفان خود، یعنی (شبهه). حتی همین معاویه است که فرزند بزرگ پیامبر، حضرت امام حسن مجتبی «ع» را سرانجام مسموم می کند. و یزد دایانهد و تطبیع و زور و حیل جانشین خود می سازد و بر نواریس اسلام تسلط می کند تا سرانجام واقعه عاشورا را به وجود آورد.

دکتر فیاض در تاریخ اسلام می نویسد: «عاملان معاویه، به دستور خطبه، بر سر علم رباً «ابو تراب» [علی «ع»] را دشنامی دادند و طبعیان او را می چسند و می کشند...» (ص ۱۷۷). ضمناً این سخن مؤلف: «وی را در سراسر قلمرو خلافت بهست خطبه شناخته» مطابق واقعیت تاریخی نیست. زیرا به گفتن خود مؤلف (در همین صفحه ۵۲): «امویان دولت غیر دینی ایجاد کردند. و این خود مخالفت هواخواهان دولت دینی را، اهم از مهاجر و انصار، برانگیخت. مدینه مرکز مخالفتان بود» (نیز - ص ۱۵۷). شبهه نیز در هر جا که بودند، علیه معاویه اقدام می کردند. و از جمله حجر بن عدی (شهید بزرگ) و اصحابش، در همین راه، با شکنجه کشته شدند.

۷۲

[۵۵]. این سخن اشیاء است و صحیح همان است که مشهور است و در مآخذ تاریخ، از جمله طبری (بخش ۲، ص ۲۲۹ و بعد) آمده است که: مسلم بن عقیل پس از ورود به کوفه و بیعت گرفتن از مردم برای امام حسین «ع» و قیام علیه حکومت کافر اموی - یزیدی که فرزندان پیامبر را سر می برید و ناموس او را در یابانها می گرداند، به وسیله این زیاد، عامل اموی کوفه، تظیی شد. آنگاه پس از آنکه یک تنه بس دلیرانه و فرمان پاسبان کوفه جنگیده در دالالاماره به شهادت رسید. و یکرش را از پام آنجا به زیر

افکنند.

۷۳. [۵۵]. کربلا محلی بی آب نبود، بلکه سرزمینی بود پر آب که از شط فرات مشروب می شد، ولی سیاه یزد، به دستور عیدالله زیاده آبدا بر روی حسین و خاندان و اطفال و سیاهش بست.

۷۴. [۵۵]. این ۱۸ تن، همه پسر همان او نبودند، بلکه پسران او و برادران و برادرزادگانش نیز در این شمار بودند.

۷۵. [۵۵]. نیز تعمیر و آماده کردن اسلحه و نیز کردن شمشیر.

۷۶. [۵۶]. برخی از تألیفات وی در دست است و به چاپ رسیده است، مانند کتاب «مقتل الحسین» و کتاب «اغفالثار» (یا «اتجار المختارین امی عیدالقتی») در احوال مختار. (— اعلام زرکلی، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۱ و کتاب «علم التاریخ عند المسلمین» ص ۲۸۳ به بعد).

۷۷. [۵۶]. ظاهراً نام این مکان «عین الموده» است. (— تاریخ «نوائین» از طبری - بخش ۲، ص ۵۵۵).

۷۸. [۵۶]. چنین نیست، زیرا پس از واقعه عاشورا، از امام حسین تنها یک فرزند ذکور ماند. او «ابو محمد علی بن الحسین» بود که به وزین المابدین و وسجاده معروف شد. وی در آن تاریخ ۲۳ سال داشت و صغیر نبود. او پس از پدر، امام شیعه بود و خود محمد بن الحنفیه کلاماً او را تکریم می کرد. سال تولد امام زین المابدین ۳۸ هجری است. درباره وی — کتاب «وزین المابدین» — تألیف عبدعبدالرزاق موسوی مفرم.

۷۹. [۵۷]. مختاراتی از شخصیت‌های مشهور شیعه بود و از شیعیان مستقیم، او حقیقه کیانی نداشت و اسماً ادعای الهی نکرد، بلکه بهداً ملتان دستگاه اموی بود. که از سرسخت‌ترین دشمنان آنان و پر نیروترین خودشیان زمان بود. — بدین گونه متهم می کردند. (برای بدست آوردن اطلاعات صحیح در مورد مختار — کتاب «سک النصار» تألیف مرحوم علامه درویدی و «المختاراتی» احمد دجیلی. و برای

اطلاع از مآخذ فراوان دربارهٔ مختار — دالندیر، ج ۲/۲۲۳ - ۲۲۵). پس نسبت این دعا به مختار که شعبه‌ای با حساسه و غیور و کینه‌خواه و متمم بود درست نیست.

۸۰. [۵۹]. دمود: همهٔ خوارج، بخصوص خوارج اولیه، چنین مطلقاً صدق نمی‌کند. بلکه این آرمان خوارج (شورشایی) است که علیه مظالم قیام می‌کردند. باید متوجه بود که میان خوارج (از خرج + عن...) با خوارج (از خرج + علی...) فرق بسیار است (انفاذات آقای دکتر حمید عنایت) و باید در تعلیلات تاریخی، این دو جناح را کاملاً متمایز کرد. نیز باید دانست که در بارهٔ خوارج نهروان بخصوص، بحث از مفروضهٔ دیگر است. کلاً اینان ابداء، مربوط به اصلی اجتماعی و ایدئولوژیکی نبوده، بلکه نشین اشعث کندی و ساتلی دیگر باعث آن شد. اگر آنان صاحب ابتدای اجتماعی بودند، می‌بایست به کمک سپاه عراق بر حکومت غاصب شام حمله‌کنند و با یثویبی افغلابی و مساوانطلب و اسلام‌پرست، چون علی «ع»، به آنهمه مظالم و انحراف خاتمه دهند. — توضیح ۶۷.

۸۱. [۶۸]. معلوم نیست مقصود مؤلف از «علویان غیر فعال» کیانند؟ با آنکه در تاریخ اسلام، نوع شورشهای غنایی — انسانی، که برای دریافت حقوق انسان بر اساس دین خدا انجام شده است، از بانوی اکرم حضرت صدیقهٔ کبریٰ فاطمه علیها السلام، آغاز شده است (— کتاب «فاطمه الزهراء والقاطبین» از استاد عقاد مصری، و کتاب «فاطمه الزهراء وتر فی غم» از استاد سلیمان کتانی لبنانی)، و همین در تاریخ ادامه داشته است. سادات حسنی و حبیبی و موسوی و بطور کلی آل علی، همیشه در رأس مخالفان حکومتهای ظالم قرار داشته‌اند. (به گفتهٔ عباس محمود عقاد مصری: «کسان اسم علی بن ابیطالب علم بملت حوله کل منصوب» یعنی: نام علی در فتنی بود که هر پادشاه شده حتی، گرد آن می‌آمد. — عبقریة الامام. و به گفتهٔ جرج جر داف: «وکان اسم علی علم بملت حوله التأثير» یعنی، نام علی در فتنی بود که شورشیان همواره گرد آن فراهم می‌آمدند — الاسام علی صوت العلة الا انسانیة) و بهر شهادتها که نشان داده‌اند، در راه انسان، پذیرای حسر رنج و شکوه و زندق و غل و زنجیر و قتل و لای پسی رفتن و تبعید شده‌اند. (— «مقاتل الطالین» و «مقتل زبده» و «قیام سادات علوی» و «سوال‌المی فی سؤالات» و «دجل فنج» و «تواریخ عاشورا» و «صبغة» و «مدارس آیات» و «دجل خسرا» — دیوانه، ص ۸۵). روحیهٔ قیام حتی در علای شیعہ جاری بوده که در راه دفاع از مکتب تشیع — که

مکتب دریافت حقوق انسان است - و اخلاق حق تودعه‌ها فنا می‌شدند و می‌شوند. - کتاب «شهداء القضاة» بلکه این روحیه هر فرد شیعه منفعی است که مرام خود را نهییده باشد. - «سرود جهشها» از نویسنده این سطور - چاپ طوس، مشهد - فصل «فلسفه شورشهای شیعه».

اما سیاست دور اندیشی را که مؤلف به عباسیان نسبت می‌دهد نمی‌دانیم کدام است؟ تاریخ عباسیان - به جز اندکی - سراسر گناه است در جنایت و قتل و سفاکی در شهر ترانی و خیانت و بیوفایی و غدر و میکیدن خون جامعه و سر یکر آزادگان به معیش و نوش نشستن، مانند امویان... اگر ضالیت این است، آری، آری، علویان غیر فعال بودند. روزی که هارون الرشید عباسی غرق در جنایت و شهر ترانی با کتیران بود و هزار دیک شهید به وجود می‌آورد، موسی بن جعفر علوی (امام هفتم) به خاطر دفاع از حق ملت، و مرزبانی اصالت‌های قرآن و پر خاشی در برابر جنایات هارون در پیگیری دفاع از حق تودعه‌های زنجیر، در سیاهچالهای زندان بغداد، در غل و زنجیر به سر می‌برد (و هکذا یقاس الخلف «.....» علی السلف فی کثرت الجیش... قاتل چیداً و ندر). اصولاً عباسیان ملت اسلام را فریب دادند و روزی که جامع مسلمان، به باطن حکومت ناسلمان اموی پی برد، و به ضروری که از انحراف نخستین خلافت و بر کار کردن علی از حق خویش پدید آمده بود دفاع گشت، و تئذ هر اوضاع انسانی آل محمد ص شد، اینان به نام دعوت بهو الرضا من آل محمد مردم را فرا خواندند، اما به نام اسلام و خلافت اسلام - مانند معار بعد مورد سلطنت اموی - سلطنت عباسی را به وجود آوردند. و با خیانتی دردناک، ابرو مسلم غراسانی را کشتند و به یخبری و شهر ترانی نشاند - چنانکه مؤلف پس از این اشاره می‌کند - در این موقع باز علویان و خلیفه خویش دانست که مبارزه را از پای ننشاند. مؤلف حدود ۳ صفحه بعد می‌گوید: و خطای عباسی جاسوسان بسیار بر آنان (خاندان علوی) گهاسته بودند و دقیقانه احوال ایشان را تحت نظر داشتند و به محض کوچکترین سوء ظنی بازداشت، یا مسمومان می‌کردند. و این خود دلیل است که این عناصر زنده و مصلط‌های زندگیان، هیچ‌گاه بر مطالب آرام نداشتند و تکالیف اجتنامی خویش را به نحو احسن انجام می‌دادند، رگرنه بر افرادی ساکت ری تأثیر، جاسوسان نمی‌گماردند. بهر حال اگر مقصود مؤلف از «غیر فعال» این باشد که علویان از دستگاه قدرت دور داشته شده بودند، البته واقعی است تاریخی، اما کار بودن آنان از دستگاه قدرت، به معنای به‌کاو نهادن مبارزه نیست.

۸۲ [۷۶] پانوش ۲. باید به خاطر داشت که این تعبیرات که در قرآن آمده است، و بسیار هم نیست، بر اساس نگرانی است بلاغی، که در تفسیرهایی که بر بنای علوم بلاغت نوشته شده است با در آنها به بحثهای بلاغی - تفسیری پرداخته‌اند، درباره این تعبیرات سخن گفته شده است. (— «تفسیر نیان» - تألیف شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن طوسی - ۳۸۵ تا ۴۶۰ - و «تفسیر کشاف» تألیف چارaffe زمخشری - ۴۶۷ تا ۵۳۸) باید دانست که استدلال به آیات قرآن کریم، پس از رد کامل لحین و کیفیت بیان آن، جایز است. مثلاً آیه ۱۴، از سوره ۵۴، که مؤلف، بمعنی «چشم‌دور» (من، ص ۷۴، س ۱) گرفته‌اند، بدین معنی نیست. از این دست کمیدی در تفسیر قرآن می‌گویید: «بهری ما و حفظا - یعنی کشتی نوح، زیر نظر ما و حفاظت ما، بر سر آن آنها و ولف گشت.» (— کشف الاسرار، ج ۹/ ۳۸۹).

۸۳ [۷۶]. چون معارف قرآن دومورد توحید شایسته شده است، قطعی است که آن تعبیرات را باید مجازی دانست - چنانکه در توضیح پیش گفتیم. نیز باید به یاد داشت که از علمای مسلمان کسی طرفدار تشبیه نیست، بلکه برخی انک از جهال متکلمین، که هم اکنون منفرص شده‌اند، و بجز اینکه از معارف الهی شیعه (که و الیات معارف اسلام است) به دور بوده‌اند، اطلاعات کافی از مبانی کلام و فلسفه الهی نیز نداشته‌اند، چنین رأی دادند. و همین‌طور که مؤلف محترم می‌گوید: «اصل وحدت خداوند با «نوحه»، در اسلام به‌طور پیگیر بیان شده است.» (من، ص ۸۴) و «قبلة مسلمانان درباره خدا، توحید محض است» (من، ص ۷۶).

۸۴ [۷۶]. نظر مؤلف محترم درست نیست، زیرا این سؤالات در نظر پیامبر اهمیت بسیار داشته و اساس الهیات قرآن، بیان رابطه میان خدا و عالم و خدا و آدمی است. قرآن در مواردیشمار جهان را مخلوق خدا می‌داند و خدا را «خالق» و «فاطر» و «طاهر السموات والارض» (سوره ۶، آیه ۱۴ و ...) و موجود آورنده و ابلاغ کننده «دبج السموات والارض» (سوره ۲۵، آیه ۱۱۷ و سوره ۶، آیه ۱۰۱) معرفی کرده است. و دومورد رابطه خدا و آدمی صریحاً می‌گوید، که خدا همرا برای معرفت و عبادت آفریده است: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوه» (سوره ۱۵، آیه ۵۶). و در تفسیر آمده است: «ای لبر نونه یعنی جن و انس را آنها برای عبادت (معرفت) پدید کردیم.

۸۵ [۷۶]. این استباط صحیح نیست، زیرا اسلام ابلیس را از جنس فرشتگان نمی‌داند.

فرشتگان دارای طبعیت «نوری» اند و ابلیس به صریح قرآن (سوره ۷، آیه ۱۲۴ و سوره ۳۸، آیه ۷۶) دارای طبعیت «ناری» است. به علاوه در قرآن (سوره ۱۸، آیه ۵۰) تصریح شده که ابلیس از جن است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَارِ السَّجَّةِ فَجَدُوا الْإِبْلِيسَ كَلَنَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...»

با بداندست که آنچه در چند سطر بعد می گوید: «محمد (ص) اعتقاد اعراب پیش از اسلام را به ارواح سرکش طبعیت - یعنی جن و جنیان - حفظ کرده تعبیر صحیحی نیست. زیرا اسلام درباره کائنات نامرئی، خود ظنهای گسترده و عمیق دارد که نمی توان آن را با این بیان توجیه یا خلاصه کرد.

۸۶ [۷۷]. مؤلف مکرر تعبیر «اغذ» و «ماغذ» را در این موارد به کار می برد، و این تعبیر - چنانکه یاد کردیم - از نظر اصطلاح شرایع درست نیست. در اصطلاح شرایع، محمد پیامبر است و معارف و علوم الهی و هم قصص گفتنیگان به او وحی شده است. نهایت دمواردی با کتب انبیای گفته - در صورتی که آن کتب تحریف نشده باشند مشابه است، زیرا همه از طریق وحی است. و این موضوع، بیشتر در مورد قصص و حکایات گفتنیگان صادق است (→ توضیح ۷)، اما در مورد تعالیم مفصل اخلاقی و حقوقی و فلسفی و معارف، اسلام خود دارای شکلی کامل و مستقل است. بعد از همانها آنچه مهم است و باید مورد دقت و توجه کلل قرار گیرد، کیفیت تلقی و برداشت و زاویه دید اسلام است در نوع این مسائل.

۸۷ [۷۷]. پیامبر به نص قرآن (سوره ۳۳، آیه ۴۰) خاتم پیامبران است و لازمه خاتمیت، آوردن دینی است کامل و ابدی، و این خود علت برتری محمد است بر مطلق انبیا. با به تعبیر این سبب، لازمه آوردن دین کامل، خاتمیت است. وی می گوید: «وَاللَّاتِ بِمَا لَجَّاجِيَةُ عَلَى لَانِ نَبِيَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، جَاءَتْ بِأَفْضَلِ مَا يَسْكُنُ لَانِ نَبِيٍّ. عَلَيْهِ الشَّرَائِعُ وَآكَلَهُ، وَلِهَذَا صَلَحَ لَانِ تَكُونُ خَاتَمُ الشَّرَائِعِ وَآخِرُ الْمَلِكِ. وَلِهَذَا الْمَعْنَى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "بَشْتُ لَانِ مَكْرَامِ الْإِخْلَاقِ" بِمَعْنَى: هُمَا شَرِيعَتِي كَمَا يَهْدِيَانِ يَابِرَ مَا مُحَمَّدٌ (ص) آمَدَهُ، بَرْتَرِينَ وَكَامَلْتَرِينَ بِجِزِي دَاكِهِ مَكْنُ اسْتِ شَرَائِعِ يَأْوُرُونَ آوَرْدَهُ اسْتِ. اِذَا بَرْتَرِينَ وَشَائِعَةُ بَرْتَرِينَ اسْتِ كَمَا خَاتَمُ شَرَائِعِ وَآخِرِينَ مَلِكِ وَدِينِ بَالِقِهِ. بِرَأْيِ هَمِينَ يَابِرَ (ص) فَرَمُوهُ اسْتِ: "مَنْ مَبْعُوثُ قَلَمِ تَسَا مَكْرَامِ الْإِخْلَاقِ إِنْسَانِي دَا تَكْمِيلُ كَم" (→ الاصحوبة في السعد، ص ۵۷ و بعد).

- ۸۸ [۷۷]. یاد آورده‌ام که تعبیر «اخذه» صحیح نیست. — توضیح ۷ و ۸۶.
- ۸۹ [۷۷. پانوش ۵]. باید دانست که در قرآن دوجا (سوره ۶، آیه ۸۵ و سوره ۳۷، آیه ۱۲۳) الیاس است، و یسجا (سوره ۳۷، آیه ۱۳۰) الیاسین. و مسلم نیست که هردو نام از آن يك تن باشد. — تفسیر ابوالفتح، ج ۴، ص ۴۴۸ — از چلب لول).
- ۹۰ [۷۸]. یاد آوری می‌شود که آیات مربوط به ذوالقرنین در قرآن (در سوره ۱۸) از آیه ۸۲ است تا آیه ۹۸. به علاوه در این آیات کلمه «اسکندر» ذکر نشده است. «دو پستلونک عسکری القرنین ...» نیز از ذی‌القرنین، به عنوان پیامبر، یاد نشده است. و بدانکه چه کسی بوده‌است، اختلاف است و مسلم نیست که مراد اسکندر مقدونی باشد. — تفسیر قرآن کریم با ترجمه «مجمع البیان طبرسی» ج ۶، ص ۴۸۹ و به — چاپ (۱۳۸۰). پس تعبیر «الاسکندر ذوالقرنین» در قرآن نیست. نیز — «الأنصار الباقیه» ص ۳۶ و به — نام «جرجیس» نیز در قرآن نیامده است.
- ۹۱ [۷۸]. ممکن است از مصدر «مسح» عربی باشد، یعنی: المسوح بالسم، یا از مصدر «مباحثه» و به معنی، کثیر الباحثین چنانکه لغویون عرب، حتی لغویون مسیحی، چنین ذکر کرده‌اند. و معری در «لزومیات» گفته است:
- «وما جنس النفس المسيح ترها» و لكن مشی فی الارض مشیاً ساعیاً
نیز در باره وجه تسمیه مسیح «ع» — تفسیر کشاف لاسر، ج ۲، ص ۱۸ و به.
- ۹۲ و ۹۳ [۸۰]. مهدی، تجلّی در دین پدید نمی‌آورد، بلکه رسوم متروک اسلام را حلی می‌کند و احکام آن را در سراسر جهان می‌پراکند. بنا بر روایات اسلامی چنین است. نیز هیچ‌گاه مهدی را همان مسیح نمی‌دانستند، بلکه بنا بر روایات بسیار، از طرق سنی و شیعه، مهدی از فرزندان فاطمه «ع» است که در آخر الزمان ظهور می‌کند. آمدن عیسی پس از لوست و به تبع او. و عیسی خود از معاونان مهدی خواهد بود. — مآخذ فراوان این بحث، از جمله کتابهای «المهدی» از مرحوم سید صدرالدین صدر، و «المهدی و العقل» از شیخ محمد جواد منتهی، و «الامام المهدی» از محمد علی محمد النخیل، و «بنایع الموده» از قنذوزی حنفی، و مقدمه آن از چاپ‌ختم — نجف، و «منتخب الاثر» از لطف الله صافی. از این گونه اظهارات مؤلف پیدا می‌شود که وی به‌مآخذ چنانکه باید دسترسی نداشته پس در آنها غور کافی

نیریزی، ص ۲۱۲، از چاپ دوم).

۹۶. [۸۲]. باید مقصود جمله «لذاتنا الصلوة» باشد، نه همه اقامه.

۹۷. [۸۲]. بنا بر گفته سنی، ولی در قه شعبه، شستن پا در وضو (به عنوان جزء) جایز نیست، بلکه باید بر پا مسح کشید، چنانکه صریح قرآن در دستور وضو همین است: «و امسحوا برؤوسکم وارجلکم الی الکعبین...» (سوره ۵، آیه ۶).

۹۸. [۸۲]. در اینجا، در نظر مؤلف، اصطلاح «نجاست»، با اصطلاح فقهی «احداث» (با کسر همزه) خلط شده است. ضمناً مؤلف در چند سطر بعد می گوید: «برای آب غسل و وضو باید از آب جاری استفاده کرده در صورتی که جاری بودن شرط نیست بلکه پاک بودن و غرضی نبودن آب شرط است. نیز در پانوشته شماره ۱۶» این صفحه، عامل جانبی و اجتماع، تماس با مرده، خوک و سگ و چند مورد دیگر می داند، که درست نیست. و در اینجاهاست که - چنانکه یاد شد - نجاست و جنابت خلط شده است. در پانوشته شماره ۲۵ می گوید: «در این مورد (یعنی برای غسل و وضو) حتی آب جاری ناپاک و آلوده... پاک شمرده می شود.» که ابداً چنین نیست، زیرا از نظر فقه اسلامی، آب آلوده و ناپاک نه تنها از لحاظ تشریفات دینی، (به تعبیر مؤلف محترم)، پاک شمرده نمی شود، بلکه اگر استفاده از آن، مضر باشد، به کار بردنش حرام است و وضو و غسل با آن باطل.

اکنون بایستی شود که آنچه مؤلف، در سه صفحه بعد از این (ص ۸۷) در مورد حج اظهار می کند که، بر زنان و بردگان واجب نیست، کاملاً نادرست است، زیرا حج بر هر مستطبی واجب است، زن یا مرد، برده یا آزاد.

در این توضیحات، همواره از تطویل و تفصیل، پرهیز شده است. و گرنه - چنانکه یاد شده است - هنوز موارد چندی است که، هر يك به لحاظاتی، نیازمند توضیح و بیان حقیقی است که از نظر مؤلف محترم دور مانده است. مثلاً مواردی که وی در آنجاها - به علت نقل از دیگران - دچار تناقض شده است (از باب نمونه ص ۲۱۹ سطرهای آخر. - توضیح ۱۹۰. نیز مقایسه شود با سطر ۲۶، از صفحه ۲۱۶، و سطر ۱۶، از صفحه ۷۲ و... یا: سطر ۱۵ از صفحه ۲۸، مقایسه شود با سطر ۸ از صفحه ۴۹ و...) یا مواردی که اشتباهاتی جزئی بوده، مانند پانوشته ۴ در صفحه ۸۵، که «کفش از پا درآوردن» جزو آداب لازم ورود به مسجد شمرده شده

استه با پانوشت همین صفحه که در آن گفته شده: «و دمود نام ماهها، اسامی هری منطقه البروج به کار می‌رفته»، با اینکه اسامی خود بروج (حمل، ثور، جوزا و...) به کار می‌رفته، نمطقه البروج و همچنین مواردی که خود متن پیراسته شد، تائیدی به توضیح باشد. مثلاً به جای «صولی نافذ الکلمه»، «حکیم اشرافی» گذاشتیم تا اشتباه معروف دربارهٔ سهروردیها تکرار نشود. پدجاهایی که فلسفهٔ اصل اسلامی، نبین نشده، یا در ربط ظل و حوادث منحصر از یک دیدگاه ضاوت شده است و امثال آن، امید است همین اندازه توضیح، هم در پیراستن کتاب مؤلف محترم - بصورت مجموعی- مؤثر باشد و هم در کمک به خوانندگان و جویندگان حقیقتهای دینی و اجتماعی و تاریخی و سیاسی...

۹۹

[۸۷]. در اسلام، عید بزرگ، منحصر به این دو روز بزرگ و مقدس (اضحی و قربان) و ظهر نیست بلکه عیدی بزرگتر و زنده‌گسازتر هست که همانا آن، عید اکبر، یعنی «عید غدیر» است. عیدی که اتفاقاً کشفهٔ اصل بنیادی و ژرف و حکومت عادلانه است. عیدی که محتوی و مضمون آن، محکوم کردن هر مشهور نادوایی، هر محروبت و مظلومیت، هر درنج و ذوبی است. عیدی که شمار زنده و مستقیم است در برابر حکومت خائن و هر فرماندهی غیر انسانی. دیدگاهی که همواره لایق‌های مطلق از نظر فلسفه و افاضی این عید جلوگیری کرده‌اند.

از این رو، سلف شیعه، به غدیر اهمیت فراوان می‌دادند. و علی «ع» با آنکه «مخالفت شدید با اهل سقیفه» کاری به مصلحت اسلام نمی‌دید و نظر به مصالحی که تا حدودی روشن است از اندام جدی علیه آنان خودداری می‌کرد، ولی موضوع غدیر از ابزاد نمی‌برد و دموارد بسیاری مطرح می‌کردند مسجد پیامبر، در رجه کوفه، در روز شوری و... و دوسالی که جمعه با «عید غدیر» به یکروز افتاده بود، خطبای پس رسا خواند و توحیدی عجب گفت. سپس دربارهٔ اهمیت غدیر دلاسخنی داد، گفت: «داین روز هوید بزرگه است، که توأم یکی به دیگری است» (— و مستند نهج البلاغه) یعنی با بد اسلام و شاعر آن، با سرپرستی پیشوایی هدایتخواه آبیخته گردد، تا سعادت دوجهان همه تأمین یابد.

داشتند آن چندی به عید غدیر توجه داده‌اند، از جمله ابوریحان بیرونی (الآثار الباقیه ۳۳۴)، و ابن طلحه شافعی (مطالب السؤل ۵۳). وی می‌گوید: «و آن (روز غدیر)، روز عید است، و یادگار تاریخی است، زیرا روزی است که پیغمبر «ص» در آن، آشکارا و صریح، علی را به مقام ارجمند اسلامت و پیشوایی نصب کرده...».

از دیلمبر نیز روایت شصت که فرمود: «سوم شدیر غم افضل ایجاد اشی» - یعنی روز غدیر، برترین و بافضلترین عید است من است (عبدالقدیر، ج ۱، ص ۲۶۷ و بعد).

و در موارد بسیاری از متون متأخر و تراویح، عید غدیر، معرفی شده است از جمله این ملکان، در شرح حال مستطی بن مستصر (ج ۱، ص ۶۰) می گوید: «روز عید شدیر غم، با او یکت شد. و آن روز ۱۸ ذیحجه بود، سال ۴۸۷ هجری. نیز در شرح حال مستصر هیلدی (ج ۲، ص ۲۲۳) می گوید: «شب پنجشنبه، دوازده شبانه روز مانده از ذیحجه سال ۴۸۷ در گذشت... و این شب، شب عید شدیر است، یعنی شب ۱۸ ذیحجه...» (عبدالقدیر، ج ۱، ص ۲۶۷، فصل «عیدالغدیر فی الاسلام»، و ص ۲۰۱، فصل «تأثیرات بر مذهب»، و ملحقه «عیدالغدیر» از بولس سلامه - چاپ بیروت - و حاسرین فرات تاریخی، ص ۷۷-۸۸، از چاپ پنجم). بر گزاینی مراسم عید غدیر نیز، به دورانی پس بیشتر از این، یعنی روزگار امام ابوالحسن الرضا (م ۲۰۳) و امام جعفر الصادق (م ۱۴۸) می رسد. - ماخذ تاریخی.

۱۰۰ [۹۴]. چنین نیست که شق انصیری که مؤلف می گوید، هرگز معمول نگشته باشد. بلکه به عکس، در دوره حضرت علی (ع)، و بعد از آنکه «ع»، آن شق نیز بسیار معمول گشته است. معلوم است که اصولاً گرفتن اسیر، جزء سنت نظامی است. و ممکن است موجب تحلیل کشتار گردد. زیرا اگر فردی از طرف مقابل، که در دسترس قرار می گیرد، دستگیر نشود، ممکن است باز به سپاه پیوند و مقاومت کند و موجب کشتن خود و عده ای دیگر گردد. شاید چنین نظری در برخی از موارد برده است. در جنگهای صدر اسلام این سنت، نظامی رعایت می شده است. اما به تصریح مؤلف، سقوطی چند - در اسلام نسبت به سایر اوقات بسیار می شده است، حتی در جاهایی از این امر نظامی عدول شده است و سایر نگرشها. - توضیح ۲۸.

۱۰۱ [۹۲]. مؤلف، دو موضوع دیگر را یاد نکرده است:

- ۱- امر به معروف و نهی از منکر، که افزایش مهم اسلام است و در روایات آمده است که از علم فراوانی است، از این جهت که به وسیله این دو، دیگر فرایض به پای می رود. و هم از نظر تعدیل حرکت و تهذیب جامعه، اصلی مهم است.
 - ۲- توبی و تبری، که از نظر تربیت مسلمانان افراد بسیار مهم است (عبدالقدیر، ج ۱، ص ۲۶۷، فصل «تأثیرات بر مذهب»).
- و ساقی الشیعه، نیز سخنرانی معروف امام حسین در «وجوب امر به معروف و نهی از

منکسر و بارزه با فساد «تحفه القول» ص ۲۲۰ - ۲۲۳، و «تحریر الوسیله»
لمرجع المصره).

۱۰۲ [۹۲]. ولی بسیار مبغوض و بد و باطنش شیء عتلاقه، یعنی مفورترین چیز
دوزخ داند و شمرده شده است. (— سفینة البحار، ذیل و طلق و سایر ما غفط بیت و فقه).
در کتاب «کافی» (فروع) — باب کره لیه طلاق آمده است: خداوند لعنت کرده است
مرد و زنی را که بپشتند و بگدازند یعنی بگیرند و طلاق دهند هر دم هوس تازه داشته
باشند و به این ترتیب افعال غریزه کنند.

۱۰۳ [۹۳]. در روزگاران قدیم، حال امری — به علت آبرو گسب کردن برای کسی چون
فرزند ابوسفیان — می خواستد با جمل و کذب و جبهه امام حسن مجتبی «ع» را تضییع کند،
تا در نتیجه، اظهار تنفر بار جامعه اسلام را نسبت به معاویه (که آنهمه شتم و جنایت
در حق است و امام کرد و چون موجودی سفل و دون، مختل و شرط صلح و مصالح اسلام
را زیر پا داشت) تبدیل دهند. از این رو این سخنان اتهام آمیز را رواج دادند.

امام که با صلحا مسئله خاموش سیاسی — دینی رو برو بود، و در آن روز با —
آنهمه گرفتاری بهر می برد، نیز امامی که در زهد و عبادت، دوست و دشمن او را نمونه
زمان خود دانستند، به علاوه موجه ترین شخصیت زمان خود بود، کجا می توانست
به چنین افراطی بپردازد؟ این سخن را درباره امام، نخستین بار مدائنی (طی بن —
عبدالله بصری مدائنی، در گذشته به سال ۸۲۲۵) در قرن سوم نوشته است. و این مفاتی
را، خود رجالیون فعلیست و ناقلان اخبار ایشان، جز و ضغاء و اصطلاح رجال و —
اشخاص غیر قابل اعتماد شمرده اند. این خبر معروف در کتاب لسان المیزان (ج ۴،
ص ۳۸۶) می گویند: «او عثمانی است و اخباری به نفع بنی امیه جعل می کرده...»
دومین بار این سخن را در اواخر قرن چهارم، ابوطالب مکی (در گذشته
به سال ۸۳۸۰) در کتاب «فوت القلوب» گفته است. این مؤلف را نیز ناقلان قایل
اعتماد نماندند. این است حقیقت اقترایی که بر امام بسته شده است. (— کتاب —
و حیات الامام الحسن، ج ۲/۲۲۸ و بد و مأخذ آن).

اصولا اسلام، تعدد زوجات را محدود کرد. در اینجا بجاست که سخنی را
که مؤلف در همین مورد می گوید تکرار کنیم: «... ولی باید به یاد داشت که اسلام
تعدد زوجات را بدید نیاورد. و این رسم از مدنها پیش از ظهور اسلام در میان اعراب و
ایران (و یهودیان باستانی) وجود داشته. برعکس، اسلام رسم دیرین را محدود کرد

ومرد را انداختن یشراز چهار زن - در آن واحد - منع نبود... غنماً باید گفته شود که برخی جاهای سوره چهارم قرآن، پاسورخانه‌ها را گاه چنین تعبیر کرده‌اند که: قرآن وحدت زوجه را بر تعدد زوجات ترجیح داده است. (سوره نساء آیه ۱۲۹) ۵.

با این حساب، تجویز تعدد زوجات، در نظر اسلام، با بر مصالحی بوده است، از جمله سرپرستی یتیمان، جامه و پیمان جنگ، و پروری هم، با توجه به مرد آیه (آیه ۳ ۱۲۸ سوره نساء) - چنانکه مؤلف توجه یافته است - جزو این موضوع به صورتی دقیق محدود می‌شود و در موارد بسیاری منتفی. در مورد پیامبر خدا آور شدیم (توضیح ۳۸) که مطفه و مصاهره در سیاست پیشرفت اسلام دخالت اساسی داشته است و حمایت خوبی قابل به وسیله ازدواج، کمک و سنگر بوده است.

داین مقوله، دکتر گوستولو بسون فرانسوی را سخنی است که هم اکنون باید با دقت کافی آن را دید: وی در کتاب «تاریخ تمدن اسلام و عرب» (ص ۵۲۸) - ۵۲۹، از ترجمه فارسی تحت این عنوان: «تأثیر اسلام در وضعیت زنان مشرق» می‌گوید: «اسلام به صرف قبول رسم تعدد زوجات، که از پیش در مشرق شایع بوده، اکثراً نکرد، بلکه در وضعیت زنان مشرق تأثیر نمایان و رضایت بخشی بخشید. اسلام به جای اینکه از مقام زن کاسته و وی را به است و فرومایه معرفی کند - چنانکه داین حصر بدون هیچ تفسیری ورد زبان خاص و عام است - مقام زن را در جامعه پس بالا برده، نسبت به تفرقی و مساوات وی خدمات نمایانی انجام داد. مثلاً احکام وراثت قرآن که سابقاً ذکر شد، در مقابل قانون اروپا، برای زن بقایت مفید بود. و از مطالعه آن معلوم می‌شود که تا چنان اندازه رعایت حقوق زن به حاصل آمده است.

و آری، مسئله طلاق در اسلام جایز قرار داده و اختیار آنرا هم به مرد واگذار نشده، ولی در همین حال، در احکام متعلقه به طلاق، اکیداً این مطلب ید شده است که با زنان مطلقه، دیون عدالت و مروت و انصاف را کاملاً باید مرعی داشت. برای کشف میزان تأثیری که اسلام در وضعیت زنان بخشیده، بهترین طریقه این است که مراجعه به قبل از اسلام نموده معلوم داریم که در آن زمان، وضع زنان چه بوده و چه - مقامی را در جامعه حایز بودند و بعد از اسلام به چه مقامی نایل شدند. برای حل این قضیه، طریقی بهتر از احکام نواهی خود قرآن نیست...»

۱۰۴ [۹۲]. ایجاد حرم‌سرا و استخفاف خواجگان حرم، ابدأ به اسلام مربوط نیست و چه با که به عنوان ثانوی - حرام باشد. بلکه این رسم را - بجز آنکه در قدرتمندان اقوام دیگر وجود داشت - خلفا، و بخصوص خلفای عباسی و دیگر سلاطین - که حساب

ایشان و حسب اسلام جداً و کاملاً اذهم جداست - به وجود آوردند.

[۹۴]- نکاح موقت را، اخیراً بعضی از متفکران بزرگ معاصر اروپا و جهان غرب، به مصلحت جامعه انسانی دانسته‌اند و آن را تجویز کرده‌اند. اصل این موضوع در اسلام، مستی است نبوی و در زمان صحابه معمول بوده‌است و شبهه از آن پیروی کرده است و در بیانات ائمه و مانع شیوع زنا معرفی شده است. پس اصل آن، در متن فقه اسلام و تجویزات بانی اسلام درج است. برخی از فقهای اهل سنت (و نعمة آنان - والدندیر، ج ۱۲۹/۶) با استاد به واجتهد خلیفه دوم در برابر «نص»، آن را منع کرده‌اند. و می‌دانیم که اجتهد، در برابر نص نبوی، هیچ نیست. بلکه جسارت است به احکام دین و ناموس الهی و نفی است بر حکم شارع (- و النص و الاجتهد / ۱۹۰). و از این روست که گروه بسیاری از فقهای صحابه و تابعان، مانند عمران بن حصین و جابر بن عبد الله انصاری و عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عمر - فرزند خود خلیفه‌ای که نهی کرده است - و ابو سعید خدری و سلمه بن امیه بن خلف و زبیر بن عوام و عمرو بن حرث و ابی بن کعب و سعید بن جبیر و طاووس بسانی و سلمی و مجاهد، بجز فقهای اهل بیت - به تعبیر ابو حبان در تفسیرش - و بجز مالک بن انس، پیشوای مالکیان، و ابن عباس - به نقل مرغسی در «اللبوط» - و گروه‌های دیگر (- و والدندیر، ج ۲۲۰/۶ و بعد - فصل «من اباح متعة النساء») سدید نهی غیر شرعی و مخالف قرآن اعتدایی نکردند و همواره آن را مباح اعلام کردند.

اکنون آیا مزد که چون پیامبر، روی در نقاب خاک فرو نهفت، حلال او را حرام کند و حرامش را حلال (و حلال محمد حلال الی یوم القیامه و...)؟ قرآن به خود پیامبر، اجازه حلال و حرام کردن نداده است (سوره تحریم - ۶۶ - آیه ۱) تا چه رسد به هر کس. از اینجاست که این تحریم را از مطاعن خلیفه فسرده‌اند. و ابو حنیفه متعلقه لعل (طواف القنوم) را که عمر نیز نهی کرده بود، جایز شمرد و بدین نهی اعتدایی نکرد (- و التفضی، ۶۰۲ و بعد).

با این حساب، آیا شبهه که پاسدار جزئیات و کلیات احکام و سفارشهای پیامبرند، گناهی کرده‌اند، که نویسندگان غلام بامزدود (در گذشته مزدور دوازه‌های اموی و عباسی و اکنون مزدور استعمار جهانی) همواره بر آنان بتازند. مادامه ائمه طاهرین (از جمله امام معصوم علی بن ابیطالب که الله و اعظم بودن او در است، جزء مسلمانی است و حدیث متواتر «انما دیننا العلم و علی بابها» - و والدندیر، ج ۱۶/۶ - ۸۱، درباره اوست) قائلیم که شارح و مبین احکام الهی اند، نماینده احکام را کم و زیاد

پس ویش، و حلال و حرام کند، (لما لحکم والبه ترجون).

اکنون دلائل آن و المعطوم می شود که چرا علی (ع) دقتی شوری، سخن عبدالرحمان بن عوف را (در مورد عمل به سنت پیشین) نپذیرفت. علاوه بر این، مگر می توانست رفتار کسانی که به مناهدت تاریخ (سـ) و القدير، ج ۶ و ۷)، همواره نیازمند علم و عمل و رعایتیهای او بودند و پیوسته دچار اشتباه می شدند و فریاد «اللونی»^۱ و «لولا علی»^۲ و «کل الناس اقه من...»^۳ شان بلند بود، برای وی حجت باشد؟

دبلا باشد است که برای نکاح موقت، از لحاظ وظایف حقوق مختلف فردی و اجتماعی طرفین، احکامی مقرر شده است. (برای تحقیق درباره این اصل قبی — والقدير ج ۶/ ۱۹۸ تا ۲۴۰ نیز کتاب «السنة و اثرها فی الاصلاح الاجتماعی» — دکتر توفیق القیسی، چاپ قاهره، و کتاب «سنه و آثار حقولی آن» دکتر محسن شفاوی). جالب این است که نوع آنان که به «نکاح موقت» اسلام با نظر اعتراض و انتقاد می نگرند، خود در اصل، همان را مکرر و متعدد دارند نهایت نامشروع. به گفته یکی از فلاسفه: «آسیایان دوقوانین ازدواج از اروپاییان بهتر عدم برداشتند و تعدد زوجات را امری عادی و قانونی دانستند. این امر در میان ما، تحت پرده قضا و عبادات دیگر، بیشتر مرسوم است». تاریخ فلسفه ویل دورانت، از ترجمه فارسی: ص ۳۲۰، چاپ دوم (۱۳۲۵).

دورانت هیچ يك از رسوم مشرق، به قسط تعدد ازدواج بد معرفی نشده و درباره هیچ و سبی، این فکر نظر اروپا به خطا نرفته است... رسم تعدد ازواج ابتدا مربوط به اسلام نیست، چه قبل از اسلام هم رسم مذکور در میان تمام اقوام شرقی، از یهود، ایرانی، عرب و غیره شایع بود. است. انولمی که در شرق قبول اسلام نمودند، از این حیث تا پسندای از اسلام حاصل ننمودند» — (گوستاو لوبون ص ۵۲۳ — ۵۲۵).

۱۰۶ [۹۶]. این سخن از نظر تاریخ آداب اسلامی صحیح نیست. بیشتر در این باره اختتامی گفت.

۱۰۷ [۱۰۱ با نوشت ۱]. حدیث معروف دهل خزاعی (از قاهران حماسه نشین، در قرن

سوم) همین اصطلاح به کار رفته است:
مفلوس آیات خط من تلاوة
ومزل وحی مقرر العرصات

دیوان دهل - ص ۸۹

۱۰۸

[۱۰۳]. تعمیر مؤلف، در اینجا (ص ۱۰۳) که می گوید: «اسماً رئیس انتخابی» کاملاً به مورد است. زیرا انتخابی بودن خلیفه، فقط اسمی بود و پس، اسماً در خارج و رسماً اصل انتخاب عملی شد. و در واقع همان انتصاب بود. بر پایهٔ تواریک و متون، ابوبکر به وسیلهٔ ۴ نفر (عمر و ابوعبیده جراح) خلیفه شد. عمر با تمین و انتصاب شخصی ابوبکر خلیفه شد، و عثمان با شورایی شش نفری که هر تنیه کرده بود و اعتبار نهایی را به مشیر عبدالرحمن بن عوف داده بود، تمین گشت. و این بود انتخاب. پس از آن هم کتلاف به دست بنی امیه افتاد و قرآن را بر طاق هشت.

مؤلف، به این حقیقت، رسیده است و آن را به عبارات گوناگون باز گفته، از جمله در صفحه ۱۳۵ گوید: «در نزد سبای، امام در پس (اسماً رئیس انتخابی) جمله مسلمانان...». و در صفحه ۱۵۸ گوید: «ترتیب معینی در شبیهٔ انتخاب خلیفه نیز وجود نداشت. بنابراین، هر خلیفه ای، بنا به اقتضای مصالح دسته ای معهود، هر طور که پیش می آمد، تمین و نصب می شد، نه با انتخاب و اجماع همهٔ صحابه و اهل حل و عقد. اگر به شرح کشمکشها و جربانات سفیه و حتی زد و خورد و کشتاوی که شد، بپردازیم، بسی تفصیل باید (—) «والندیر» ج ۷ و «السقیفه» تألیف علامه محسن رضا مظفر. همین قدر باید گفت که علی و عاشقین و شانندان نبوت و صفحان از فضیلتی صحابه و همهٔ انصار سرگرم کفن و دفن پیامبر بودند و... در مورد دیگرانی هم که بیعت کردند، این ای- الحدید مورد و محقق معروف چنین می گوید: «عمر و ابوعبیده و چندتن دیگر، در حالی که جامه ای صناعی پوشیده بودند از سقیفه درآمدند و بهر کس می رسیدند، او را می زدند و جلو می انداختند و دستش را می کشیدند و به دست ابوبکر می مالیدند، تا بدین سان بیعت کرده باشند، چه بخوانند چه نخواهند...» (— نظریه فی شرح نهج البلاغه ج ۱/ ۱۰۳) و چون اجماعی - وحشی عنه قابل توجهی - در کار خلیفه دوست کردن نبوده است، مشکلمان بزرگ لعل سنت، چنین می گویند:

قاضی عضدایی: «... در خلافت، اجماع لازم نیست، بلکه يك يادونفر هم که بیعت کنند کافی است مثل اینکه عمر با ابوبکر بیعت کرد و عبدالرحمان عوف با عثمان و منتظر مردم مدینه نشدند تا چه رسد به مردم دیگر جاهاء» (المؤلف، ج ۳/ ۲۶۵-۲۶۷).

ماوردی: «ابوبکر، با یعت پنج نفر خطبه شد» (الاحکام السلطانی ۲/)
 امام الحرمین جوینی: «در خلافت اجماع لازم نیست، زیرا ابوبکر بدون
 اجماع همه خطبه شد. و وقتی اجماع شرط نبود، عده معینی هم لزوم ندارد، بلکه یک
 نفر هم که با کسی یعت کرد، او خطبه می‌شود» (الارشاد ۲۲۲).

قرطبی: «اگر یک نفر هم با کسی یعت کند، آن شخص خطبه می‌شود. دلیل ما
 یعت همراه با ابوبکر...» (تفسیر قرطبی، ج ۱/ ۲۳۰ نیز - الدنیر، ج ۷/ ۱۳۶)
 و شگفت است که مدعا را دلیل قرار داده‌اند. و از توهین به فضل اجماع و با گفتن
 بر عصمت حوادث و عزت تاریخ، اها نورزبنداند.

باری، اگر قضایه از این قرار است، پس پیروی از انتصاب و نهی و تعیین رسول
 (بر اساس وحی) اولی است، یا انتصاب و نصب افراد عادی که نوعاً تک‌شان در گرو
 اغراض است و از شناخت واقعیت و موردانسانها به دور؟
 و آیا تعیین پیامبر اکرم، علی‌دا غیر قابل حضرات است، یا تعیین همراه ابوبکر
 و ابوبکر همراه و شمشیر پسر عوف عثمان را؟

ضمناً برخی از روشنفکران مذهبی، که می‌خواهند دربارهٔ سیستم حکومت
 در اسلام بحث کنند، باید بدانند که بنا بر تصریح بزرگان اهل سنت - که سخن برخی
 از آنان در بالا نقل شد - اجماعی، حتی اجماعی محدود! در نظر نبوده است، تا بتوان آن را
 پایهٔ فقهی و استنباطی قرار داد. بلکه سیستم حکومت در اسلام، به گونه‌ای دیگر است.

۱۰۹. [۱۰۴]. «واجب به نظر اسلام دربارهٔ صابان و هم زونشبان که آنان را اهل کتاب
 می‌دانند یا نه، به سایر مآخذ (مثل و نحل، فاسیر، فقه) رجوع شود. در تفسیر
 «کشف‌الاسرار» چنین آمده است: «... و این گزیت پذیرفتن خاصه اهل کتاب را است،
 به نص قرآن...» «من الذین اوتوا الکتاب حتی یطوا الجزیه عن ید» - مجوس را
 همین حکم است که مصطفی (ع) گفت: «سوا بهم من اهل الکتاب» - [با آنان چون
 اهل کتاب رفتار کنید]. و علی بن ابی طالب (ع) را پرسیدند که جزیت از مجوس
 پذیریم؟ گفت: «آری که ایشان را کتانی بود و برداشتند و بردند از میان ایشان».
 این دلیلی روشن است که پذیرفتن جزیت را اهل کتاب بودن شرط است. پس
 مشرکان و عدهٔ اوثان از این حکم بیرون‌اند» (کشف‌الاسرار، ج ۱/ ۵۱۶).

۱۱۰. [۱۰۵]. «مشگاههای خلافت، بخصوص امری و عباسی - چنانکه اشاره رفت -
 از اسلام جز نام هیچ چیز نداشتند و نوع کردارشان در جهت عکس تعلیم اسلام بود.

امروز که ما می‌توانیم اسلام و تاریخ خلافت و زمامداری را به‌طور دقیق مطالعه کنیم، به‌این واقع می‌بریم، البته نباید از نظر دور داشت که مؤلف، نوع مطالب خود را از سایر مستشرقین و اسلام‌شناسان غیر مسلمان گرفته است و نظرهایی که ایشان دربارهٔ این مباحث داشته‌اند، با از روی اطلاع کامل و تحکیم لازم و بحر کافی نبوده است، با به‌اغراض آلوده بوده و هست.

به‌علاوه آنچه در داخله حوزه تعالیم تشیع، دربارهٔ مسئله زمامداری - از نظر ماموری - وجود دارد، که متأسفانه بر کثیری از خود شیعه نیز مجهول است، به دلیل آنکه اصل بر طبق آن نیست.

۱۱۱. [۱۱۰]. در این باره در کتب کلامی بحثهایی است که باید دیده شود.

۱۱۲. [۱۱۲]. در مورد قرآن کریم، احتراماً، اصطلاح «مجمع» را به کار نمی‌برند و به جای آن کلمه «مفصله» را می‌گذارند: «فواصل آیات».

۱۱۳. [۱۱۳]. بلکه در مطلق قلمرو زبان و ادبیات عرب، زیرا اعجاز قرآن ثابت شده است، و دانشمندان و ادیب‌های عرب غیر مسلمان نیز، بدون اعتراف کرده‌اند. (— تفسیر «تین» تألیف شیخ الطایفه ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، و «کشاف» تألیف جواد زمخشری و «اعجاز القرآن» غازی ابرهکر باقلانی، و «الطراز» اسماعیل العلوی، و «مفصلة تفسیر» آلاء الرحمن، تألیف علامه جاهد شیخ محمد جواد بلاغی، و «دلائل الاعجاز» و «اسرار البلاغة» جبرجانی، و «المعجزات الخالدة» تألیف علامه سید هبة الدین شهرستانی و «کشف الظنون» ج ۱، بند ۱۲۰، از جلد ۱۳۳۰ هجری، و «نصبه» معروف شبلی سمیل، بدین مطلع:

انی و انک قد کثرت بدین

هل اکثرن بمحکم الایات؟

لعبت قرآن و مسلم بودن خصوصیات آن تا حدی است که می‌نگریم مورعی چون ویل دورانت، در تاروخی جهانی خود چنین می‌گوید: «به اتفاق آراء قرآن بهترین و نخستین کتاب بشر عربی است». تاریخ تمدن - تمدن اسلامی، کتاب چهارم، بخش دوم، ص ۳۹.

۱۱۴. [۱۱۳]. موازین و قواعد زبان عربی، تنها تحت تأثیر منظومات و اشعار جاهلیت

به وجود نیامد، بلکه خود قرآن، در تکوین و ظهور و کمال این دانش مدخلیت بسیار داشته است. این دانش، از جمله دانشهایی است که علی «ع» تأسیس کرد. امام اصول اولیه آن را به شاگرد و صحابی خود، ابوالاسود دغلی، تعلیم داد و از آنجا این علم پدید آمد. (— مقدمه شرح و نهج البلاغه ابن ابی الحدید، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۱ / ۲۰، «دبیقا لوعاده سیوطی، و تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام» تألیف علامه سید حسن الصدر / ۴۰ و بعد).

۱۱۵ [۱۱۴]. در این باره — مقدمه «تفسیر صافی».

۱۱۶ [۱۱۵]. بیشتر، براساس مآخذ موثق تاریخ، یادآور شدیم که شیعه براساسی دینی، در زمان حیات پیامبر، به وجود آمد و با خط مش معین کردن خود پیامبر و نامی که از طرف پیامبر یافت، وارد کارزار زندگی در ناحیه اجتماع — دین شده — ترضیهای ۷۱، ۷۰، ۶۳، ۵۱.

۱۱۷ [۱۱۵]. بحث در تفسیر قرآن، در کتب فنی و علمی که در این باب تألیف شده و هم در برخی از تفاسیر، مطرح گشته است. باید آنها را دید. آنچه مسلم است این است که دانشمندان شیعه، تحریف «با از پاد» را کاملاً و مصرأً منکرند. چنانکه متفکر و مصلح و معلم و عالم شیعه — بلکه مطلق اسلام — و پیشوای علمی بغداد در آغاز سده پنجم هجری، یعنی شیخ مفید (محمد بن نعمان) در پاسخ این پرسش که «آیا در قرآن چیزی کم و زیاد شده؟» گفته است: «واللهی بین الدینین من القرآن، جبیه کلام الله تعالی و تنزیله، ولیس لیه شیء من کلام البشر». یعنی: «آنچه بیان در برگه جلد قرآن قرار دارد، همانش سخن خدای بزرگ است و فرو فرستاده اوست. و هیچ چیز از سخن آدمی در آن نیست.» — («فوائذ المقالات» / ۵۵ و «مینیة البحار — ذیل و قرآن». نیز — «مشیخ صدوق اعتقادات — فصل «اعتقاداتی القرآن» و — «شیخ طوسی، التیان ج ۱ / ۴» و — «شیخ طبرسی، مجمع البیان، مقدمه: «واللهی الخاسر»).

۱۱۸ [۱۱۶]. این سخن مؤلف محترم را نمی توان پذیرفت. زیرا هیچ مدرکی ندارد جز ملل و نحل شهرستانی و می دانیم که شهرستانی در ملل و نحل، مطالبی به شیعه نسبت داده است که درست نیست. علامه امینی در جلد سوم «الندبر» از صفحه ۷۷ تا ۳۳۸، تحت عنوان: «نقد و اصلاح حول الکتاب و التألیف المزورة»، مطالبی را

که در این گونه کتب (ملل و نحل این حزم، ملل و نحل شهرستانی، الانتصار ابوالحسن غیاط معتزلی، الفرق بین الفرق بفسطی، منهاج السئ این لیبی حسانی، البایة و الثبایة ابن کثیر دمشقی و...) درباره شیعه آمده است، مورد رسیدگی کامل و نقد فنی مستد قرار داده است.

بر محققان و اسلام شناسان و مشرقانی که می‌خواهند صاحب‌نظر صحیح باشند، فرض است که این مباحث را بخوانند. به علاوه در تفاسیر شیعه، این دو سوره نیز جزء قرآن شمرده شده و حتی در تعالیم ائمه و علمای شیعه، در باب «خواص السوره و فضل تلاوت سوره قرآن» در مسوده این دو سوره نیز فواید و مطالب بسیاری ذکر شده است. (— تفسیر مجمع و ابرقنوح و صافی و...) .

۱۱۹ و ۱۲۰ و ۱۲۱ [۱۱۶ - ۱۱۷]. اولاً باید دانست که مسلمانان در قرائت قرآن هیچ گاه از متن مصوب معمولی — که صحت آن مسلم است عدول نکرده و نمی‌کنند. ثانیاً — اختلاف قرائت قسراً شیعه، مستطای است فنی و مربوط است به علم قرائت و به هیچ وجه به اختلاف و عدول در متن قرآن و قرائت آن منجر نمی‌شود. (— شرح شانلیه و جمال‌القرآء سخاوی).

ثالثاً — بر هر عربی دین مبتلی معلوم است که تشخیص کلمات عربی — بخصوص معلوم و مجهول — چندان نیاز به اعراب‌گذاری ندارد. و حتی کسی که قواعد عربی را بلدانه می‌تواند، بدون اعراب، نوشته‌های عربی را صحیح بخواند. چون خود قواعد از بدون ترکیات، نقش کلمات و وزن و به اصطلاح «بنیة صرفی» آنها را روشن می‌کند. بنابراین علم اعراب‌گذاری قرآن، اهدأ نمی‌تواند منشأ چنین اشتباهی باشد.

۱۲۲ [۱۱۹]. در کتب مربوط به قرآن و تاریخ آن، اسماء سوره را «توقیفی» دانسته‌اند. گویا مؤلف محترم به این بحث فنی توجه نداشته است. بهر حال به کتب این فن، از جمله: «البرهان فی علوم قرآن» و «شرح شاطبیه» و «جمال‌القرآء» تألیف سخاوی و «الاعتقان» و «صحیح بخاری» — کتاب‌التفسیر» و «مجمع» و «ابوالفتح» و «تاریخ افسران» — «زنجانی» و «تاریخ القرآن» — محمد طاهر بن عبدالقادر مکی» و «تاریخ قرآن» — دکتر رامیار» رجوع شود.

۱۲۳ [۱۱۹]. حدود صد سال پیش از این تاریخ نیز عنوانی همه به دعا وجود داشت

است. — تاریخ قرآن داماد — فصل هفتم.

۱۲۴. [۱۲۰]. باید دانست که از روز اول، این حروف مقطعه، آیۀ حجاب شتاند و نمی‌شود آیۀ قرآن، اضافی زید باشد، چنانکه خود مؤلف پسدا اشاره می‌کند که اگر چیزی اضافه می‌شده اصحاب بی‌درنگ آن اضافه را رد می‌کردند. به علاوه اصحاب نامبرده، از قبیل منبره و... بهروایت قرآن و داشتن نسخه معروف نیست. علاوه بر این، در حروف رمز، هیچ گاه «اله» تعریف تلفظ نمی‌شود. اضافه بر این، «پس» و «طه» طبق استاد اسلامی، مسلم است که از اقباب پیامبر است، و لحن آیات بعد، که خطاب است، همین را ایجاب می‌کند. بعد از همه اینها در آغاز سوره «قلم» چنین است: «بن والقلم...» و در آغاز سوره «واقعه» «وق والقلم...» بنابراین اگر احتمال نداد که و هیرشده دست باشد، باید جمله با «و» عطف شروع شده باشد و این نه تنها بلیغ نیست، بلکه بسیار رکبک، و بلکه از نظر بلاغت نادرست است. پس این احتمالی است سخت سبب ردود انذوق لدی و فهم بلاغت عربی. اصولاً این مطالب، از سنخ مطالب عقلی نیست که هر کس در آن باره، سرخوفه احتمالی بعد. این مسائل نقلی است و برای شناخت دست آنها باید بهاهل فن و تخصص و ادبا و علای مسلمین رجوع کرد و در این باره نظر همینان که خودی هست و مطلع، حجت است نه دیگران.

۱۲۵. [۱۲۲]. بانوشت [۲]. در مورد تاریخ نزول این آیۀ (اليوم اكملت لكم دينكم... سوره ۵، آیۀ ۵) حتمی اسلام‌شناسان دست نیست. بلکه والحبث تاریخی — بنا بر نقل جمع بسیاری از محققان اهل سنت — (صرف نظر از منابع شیعی) این است که آیۀ مذکور پس از «واقعه غدیر» نازل شده است. (— القدیر، ج ۱ / ۲۳۰ ر. بعد). در مورد آخرین آیۀی که بر پیامبر «ص» نازل شد، برخی از مفسران آیۀ ۵، از سوره ۹۳ را گفته‌اند: «و لوف بطيك ربك فترضى». تفاسیر دیده شود. و بنابر روایتی از امام ابوالحسن علی بن موسی الرضا، علیه السلام، — رده «التصر» (سوره ۱۱۰) آخرین سوره قرآن است. در نزول. (— سفینه — ذیل «قرآنه»).

۱۲۶. [۱۲۵]. در مورد «تاریخ اسلام» قرآن کریم، البته یکی از منابع است، زیرا صلحا حادثۀ تاریخی، پس از نزول قرآن رخ داده است. اما از نظر حقوقی، درقه اسلام،

منبع قرآن است و سنت (حدیث). سنت شامل فعل، قول و تقریر پیامبر است (از نظر اهل سنت)، و شامل فعل، قول و تقریر پیامبر و ائمه است (از نظر شیعه). در این موارد، مؤلف می‌خواهد نشان دهد که اسلام به‌رود تکامل یافته است، و این اشتباهی واضح است. زیرا - چنانکه مصلحان خوب می‌دانند - منابع صدها فقه اسلام در خود قرآن ترمیم شده است. (— تفاسیر و آیات الاحکام). و از همین جاست که مؤلف محترم در سطر بعد می‌گوید: «عالمان و قبیله‌ان مسلمان به تدریج بر پایه قرآن...» پس این اندیشه که اصول و کلیات همه تعلیمات دینی و اعتلائی و قوانین حقوقی و فقه اسلامی با تمام در قرآن آمده است، کاملاً صحیح است. دیدش یادآور قدیم که نوع مشرکان و اسلام‌شناسان دچار این اسیر هستند: به صرف مطالعات شخصی در مورد اسلام - که با زمینه‌های ذهنی خاص و تطبیقات اقلیمی و حرفی انجام می‌گیرد - دست از اسلام سرد نمی‌آورند و به عبارت دیگر، بر همه جوانب و جهات آندو فحش می‌پاشند حتی بسیاری از آنان - بنابر شواهد یشاری که در دست داریم از زبان‌های عربی و تمایز خاص آن کاملاً منقطع نیستند، و مثلاً آیه قرآن را دست فهم نمی‌کنند و در همین حال معنایی از آن درمی‌آورند و بدین استدلال می‌کنند.

۱۴۷. [۱۴۶]. عبده‌بن عباس، از نخستین مفسران میرزا است، اما اگر بخوانیم او را «بانی علم تفسیر» بنامیم، مخالف تاریخ علم اسلامی خواهد بود. زیرا وی شاگرد مستقیم علی «ع» بوده، و علی را شیخ و استاد خود می‌خوانده است. بنابراین، علم تفسیر نیز مانند علم نحو، الهیات، فضا و بسیاری از علوم اسلامی دیگر - چنانکه مشهور است - به وسیله امام علی بن ابیطالب وضع و پیریزی شده است. و از جمله مفسران مشهور صحابه، یکی ابن مسعود است (در گذشته به سال ۳۲ با ۳۳ هـ. ق.).

ابن مسعود گوید: «قرآن بر هفت حرف نازل شده است. و هر حرفی ظاهری دارد و باطنی. و علم همه اینها نزد علی است.» (— «الدبیر» ج ۳/ ۹۹).
ابن عباس (در گذشته به سال ۶۸ هـ. ق.) - در حدیثی مشهور از طرق اهل سنت - گوید: «... علم من از علی است. و علم من و علم همه اصحاب محمد «ص» در برابر علم علی، چون قطره‌ای است در برابر هفت دریا» (— «الدبیر» ج ۲/ ۲۵، و ماخذ آن).

حسن بصری (در گذشته به سال ۹۱۰ هـ. ق.) گوید: «آگاهی علی از اسرار قرآن چنان بود که، گویی کلید گشایش رموز اعجاز آئین کتب خدا را در کف او نهاده‌اند

و علم آنچه را در قرآن است و آنچه متکی بر پایه قرآن است به او داده اند. (—)
 کتاب «علی و اقرآن» — تألیف استاد محمد جواد مغنیه، دانشمند لبنانی.
 جاسط (در گذشته به سال ۲۲۵ هـ ق) ادیب و دانشمند معروف قدیم، گویند:
 «قه احکام و علم اسرار و تأویلات قرآن نزد علی بود.» (— «پنایح الموده» /
 ۱۸۲-۱۸۳، از چاپ هفتم).

عزالدين عبدالحميد بن ابی‌الحديد ملایى بغدادی (در گذشته به سال ۶۵۵ هـ ق) در آغاز شرح خویش بر «نهج البلاغه» — ضمن بیانی مفصل و مستند پیریزی علوم اسلامی را به امام علی بن ابیطالب نسبت می‌دهد و این امر را مسلم می‌داند. در آنجا درباره «تفسیر» می‌گوید: «و از جمله علوم، علم تفسیر قرآن است، که از علی آموخته شده و از او سرچشمه گرفته است. و تو هرگاه به کتب تفسیر رجوع کنی صحت این سخن را دمی‌یابی، زیرا اکثر تفسیر قرآن از او و از عبدلله بن عباس است. و علم مردم حال عبدلله بن عباس را می‌دانند که او ملازم و پیوسته به علی بود. و او را گرد و پرورش یافته دست علی بود. مردم به او گفتند: نسبت علم تو در برابر علم پرست (علی) چیست؟ گفت: نسبت قطره به اقیانوس.» (— شرح «نهج البلاغه» ج ۱/ ۱۹، نیز — کتاب پیراج «تأسیس النیمة للعلوم الاسلامیة» و «فتح الملک العلی»، به تصحیح و باب مدینه العلم علی، و «خصائص امیر المؤمنین علی بن ابیطالب» و «کتاب الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب»).

۱۴۹ و ۱۴۸ [۱۳۱]. — پیشتر در این مورد اشاره‌ای رفت. این اظهارات از ناحیه این گونه مؤلفان دلیل دوری ایشان است از فهم مجموعی جریانهای اسلامی در نواحی مختلف آن. می‌دانیم که قه «قانون» است و قانون کلی. بنابر این، همه حوادث و رویدادها تحت کلیات احکام قرآن مندرج شده است و می‌شود. پس قرآن به صورت «جمل حکم کلی» هیچ سری را بی پاسخ نگذاشته است، چنانکه در خود قرآن بدین موضوع (و هم در احادیث نبوی و احادیث ائمه) اشاره شده است. و در طول تاریخ قه اسلام هیچ گاه فقها حکمی از خود جمل نکرده‌اند. تنها کار قیه استنباط حکم است، و حوادث و رویدادها در نظر و مصادیق و تشخیص «موضوع» دانستند. این نکته فنی قه، بر مؤلف که از نظرگاه خاصی به مسائل می‌نگرد پنهان مانده است.

۱۴۰ [۱۳۱]. — در مورد احادیث مجهول، تحقیقات و تألیفات سرشاری وجود دارد. از جمله، جلد پنجم «الدبیر یوحنا» و «فر السعادة» تألیف فیروز آبادی و «التالی المصنوع»

تألیف سیوطی و... (نیز - توفیح ۱۲ و ۱۳۷).

۱۳۱ [۱۳۲]. در مآخذ اسلامی، در این گون صورت اصطلاحاتی است (افزجمله ولفشاء) که گویا مؤلف محترم آنها را دوست تشخیص نداد و مستحقاً اینجا صحیح این است که بگوییم اگر گاه، حکمی باستی از دیگران در اسلام پذیرفته می‌شده است پس از آن بوده که به وسیله نظام اسلامی، تبدیل و تکمیل می‌شده است و احیاناً نواحی ضرر و اضرار اخلاقی و اقتصادی آن ملود می‌گشته است. (مانند برخی از مسائل ازدواج و بیع و...).

۱۳۲ [۱۳۲]. در نظر شیعه، به روایت اقوال و افعال ائمه نیز حدیث گفته می‌شود؛ زیرا آنها نیز مآلاً به پیامبر - بطور مستقیم - منتهی می‌شود. زیرا ائمه وارث متقیم حق معلوم و ارشادات نبوی بودند، و ذره‌ای از مرام و ترویج و دین و دعوت او منحرف نمی‌شدند، بر خلاف دیگران. برای همین است که شیعه پس از قرآن و سنت، هر توضیحی را در بارندین و هر ارشادی را در مقام حل، از دیگری - جز ائمه - نمی‌پذیرد. برای آنکه اسلام خالص و نیابتی، جز در نزد پیشوایان راستین و ائمه طاهرين (که شارحان احکام قرآنند) در نزد دیگری نیست.

۱۳۳ [۱۳۲]. وی در نظر علمای رجال حدیث اهل سنت، ناموفق و غیر قابل اعتماد است. (— «الندبر» ج ۲/۱۵ و بعد).

۱۳۴ [۱۳۳]. برای تحقیق کامل در احوال این صحابی، و مقفله صحت و سقم احادیث او کتاب «ابوهریره» تألیف علامه سید عبدالحسن شرف الدین، حتماً دیده شود، نیز کتاب «فتح المصیر».

۱۳۵ [۱۳۵]. — کتاب «احادیث عائشة المومنین»، از استاد مرتضی المکری.

۱۳۶ [۱۳۵]. در مآخذ کلمه «استحمام» به کار برده شططست. و معلوم است که «استحمام» دلفت گرمی، نخستین معنایش، با آب شستو کردن است، (نهایت آب گرم) نه گرما به رفتن.

۱۳۷ [۱۳۸]. این دانش داخود مسلمین به خوبی داشتند و دارند. کتابهای بسیار کاملانی وصیق از طهای سنی و شیعه، دموود شناخت رجال وصحت و سقم حدیث نوشته شده است. و بر اساس همین تحقیقات است که متأخران توانستند حتی آمار احادیث معمول را پیدا کنند. (— جلد پنجم «الدبر» بحثهای:

الف: سلسله الکفایین والوضاهین

ب: قائمة الموضوعات والمقربات

ج: النسخ الموضوعة للكفایین

د: مشكلة الثقة والفتات

ه: سلسله الموضوعات على النبی الامین «ص» و... و کتابهای «الجرح والتعديل» تألیف ابن ابی حاتم رازی، و «تذکره الموضوعات» تألیف ابراهیم الفضل مقنسی، و «میزان الاعتدال» تألیف شمس الدین ذهبی، و «نصب الرایة» تألیف ابو محمد ذیلی، و «نهج به التهدیب» تألیف ابن حجر، و «لسان المیزان» تألیف ابن حجر و... و «اضواء على السنة المحمدیه» و «فوائد الحديث».)

ضمناً یاد آور می شود که در سخنانی که مؤلف تا پایان این فصل می گوید، موارد نظریه و همه راسی تون پذیرفت، نهایت در این «توضیحات» جای تحلیل و تفصیل چندانی نیست.

۱۳۸ [۱۳۲]. نمی دانیم مقصود مؤلف محترم چیست او آیا در حقوق مفصل و مستقل و مترقی اسلام — با آن همه غاصیل و فروع — چه مقدار از موازین حقوقی دوران قدیم پادشاهی مسکن است و له یافته باشد. مؤلف برای مستطای به این اهمیت، نه آنقدری ذکر می کند نه نمونه ای.

۱۳۹ [۱۳۲] باید یاد آوری شود که در تقسیمه که با بجا جهاد مطرح است، این موضوع خود بخود متنی است و مانع «جمود قه و انتطاع آن از زندگی» بر سر راه نیست. گر چه قضا عملی از این کیفیت استفاده نکردیم مگر برخی از گذشتگان و یک تن از معاصران....

۱۴۰ [۱۳۳]. می دانیم که در قضا عمل سنت، قیاس یکی از ادله و طرق استنباط است. بنابراین تغییر مؤلف محترم، بهرود نیست. و حکمی که به قیاس به دست می آید، در نظر قهای محترم سنی و برادران اهل سنت، خود حکمی اسلامی است.

۱۴۱ [۱۳۴، پا نوشت]. در اینجا فقط به طور اشاره، نکتهای یاد آوری می شود. و آن این است که قه شیعه چون نوعاً در جهت حقوق انسانی سیر می کند، همواره بر خلاف

خواستهای متفان بوده و هست. چنانکه «امیر علی متفکر شیعی هند، دریغ می‌خورد که نظریات سجنه‌دان مغایر مبنی بجای تعلیم یابم و اگر رفته است. زیرا ایشان مانند بسیاری از اولیای کلیسای مسیح، چاکر شهریاران و سنگریان بوده‌اند. و از این دو چه با احکامی ساختند و تفسیرهایی بر قرآن نوشتند، که هیچ پیوندی با روح اسلام نداشته (۱- نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶، تابستان ۱۳۵۰، مقاله دکتر حبیب‌نایند: تجدید فکر دینی نزد اهل سنت، ص ۵۲ و بعد) از اینجاست که می‌گوییم معارف امیل اسلامی در این مکب است. و از اینجاست که می‌گوییم این مکب هنوز ناشناخته مانده است. و از اینجاست که می‌گوییم زندگی صحیح برای انسانها در این مکب است. و از اینجاست که در همین روز و همین طلوع، با اطلاع از آن همه کتاب، باز دم از این مکب می‌زنیم. نیز - توضیح ۳۷.

۱۴۲ [۱۵۱] پانویست. در گذشته، دباوه این تعبیرات قرآن و مقاصد آنها اشاره کردیم.

۱۴۳ [۱۵۲] - در آینه (توضیح ۲۰۲)، بر اساس مدارک اسلامی، بدآور می‌شویم که این موضوع - در شکل مغول و مشروع آن - در عهد اسلام نیز وجود داشته است.

۱۴۴ [۱۵۲] پانویست. اکنون، فقه شیعه نیز مدتهست که در «الازهر» تدریس می‌شود و کتب فقهی و تفسیری و کتب حدیث شیعه در آن سلمان به چاپ رسیده است و می‌رسد. و محققانی، از بلاد گوناگون اسلام، درباره حقایق و موارث شیعه، کتابها و مقالاتی منتشر کرده‌اند و می‌کنند. و این امر بدان خاطر است که اخیراً (یعنی در این حد سال اخیر، و بیشتر در این سی سال اخیر) معنای از روشنگران عزت طلب و متفکران باحساسه الالباب اسلام، بدین تکه - کمایش - توجه یافته‌اند که باز شناخت تشیع^۱ - از نظر در بافت حقوق انسان و ایجاد مساوات، و باز بافت جسر بشریت، و هم‌هنگرایی، و وحدت انسانی، و هماهنگی زیستی، و ایمن به انسان و ارزش انسان، و دیگر فواید و محاسن و پیش و فریب و طلوع و عزت... باز شناخت اسلام است و پی، و باز گفت است به خواستهای اصلی یابم.

۱- و تکه بر این کلمه، برای توجه دادن اذهان و اذهان به معنای و معنای عام آن، در راه سازندگی و حساب داشتن و تفکر بر این مفاهیم و مقام مساوات طلبی می‌آید و... هم‌هنگری خاصه در برابر برادران عزیز اهل سنت پی، اعضای دیگر یک اسلام.

- ۱۴۵ [۱۵۳]. عبارت مؤلف محترم این است: «در اسلام طبقهٔ «روحانیان - قهای» که عملاً در جامعهٔ خودالی همان نقش روحانیان مسیحی را ایفا می کردند، پدید آمد. مجتهدان در رأس این طبقه قرار گرفته اند...» این سخن را دربارهٔ مطلق مجتهدان مسلمان سنی و شیعه نمی توان پذیرفت. و در مورد قهای شیعه یاد آور می شویم که ایشان بنا بر اصلی دینی (لزوم متابعت امام عادل) دست در جهت ضد قرار دارند. شیعه هر کس را «اولوالامر» نمی داند.
- آری، گاه گاه، برخی از قهیان شیعه، در ادای رسالت اجتماعی خویش کوتاهی کرده اند و حدود رسالت دماستین خود را یاد دست دنیا فتنه موزملاندا نشناخته اند، یا در عمل به آن قصور ورزیده اند، البته با صرف نظر کردن از کسانی که به صورت «فقیه» درآمدند و تحصیلات لازمهٔ این رشته را کرده و بدین مقام رسیده اند، اما در حقیقت هیچ گاه يك «فقیه شیعی» نبوده اند و نیستند.
- ۱۴۶ [۱۵۴]. تعبیر صحیحی نیست، بلکه در قه، اصولاً احکام به پنج قسم تقسیم می شده است.
- ۱۴۷ [۱۵۴]. بین «فرضی» و «واجب» فرقی هست که در مورد «فرضانی» روشن می شود.
- ۱۴۸ [۱۵۴]. رفتن به مسجد جزء واجبات نیست، مگر در برخی موارد. ولی لزوم لزوم حضوریت در اجتماع و هدلی و بیج... بسیار اهمیت دارد. و گاه ممکن است - به عنوان ثانوی قهی - در مورد تشکله و تحزبهای مبیل، واجب شود.
- ۱۴۹ [۱۵۴]. این تعریف برای «فرض الکفایه» درست نیست. فرض الکفایه آن است که چون یک تن انجام داد کفایت کند و تکلیف در آن مورد، از دیگران ساقط شود. در نظر مؤلف محترم دو مفهوم «فرض الکفایه» و «فرض الاستطاعة» خلط شده است.
- ۱۵۰ [۱۵۵]. این خلط نیست، بلکه خاصیت نظام حقوقی اسلام است که هم چیز را در بر می گیرد و در تحت «احکام عمده» قرار می دهد.
- ۱۵۱ [۱۵۵]. همهٔ اصول قهصنی و شیعه یکی نیستند کتاب و سنت، اصول یکی است،

با توجه به وسعت سنت دوقه شیعه.

۱۵۲. [۱۵۵]. مؤلف محترم توجه نمی‌داند که این غلط نیست، مثلاً اگر گفتیم قتل نفس هم قصاص - یا دبه - دارد (از نظر جزایی) و هم گناه کبیره است غلط نیست، بلکه توجه به یک پدیده است از نظر دوواکشی: در مقیاس اجتماع و حقوق جزا، و در مقیاس تربیت نفس و سلامت بافتاد آن. و به تعبیر دیگر از نظر «حقانیه» و «حق الناس»، با به تعبیر سوم: از نظر آثار این جهانی (جزا) و آثار آن جهانی (علیه).

۱۵۳. [۱۵۶]. چنانکه یاد آور شدیم، با علم انسداد باب اجتهاد در قلمبه، چنین تبعیضی در آن هیچ گاه راه نمی‌یابد. بلکه در روایت توفیقیه - که احادیث و واقعه به روایت احادیث، ارجاع شده است نمود «احادیث» - منظور همین است که قهای شیعه را (که باید دایمی «وامی» احادیث آل محمد «در» باشند، که امام علی «ع» فرمود: «کو نوالعلم و عانولانکو نواله رواله» - اگر گرفته علم باشید نروایت کنید آن) الزام کند ناپا تروی کامل در روایات و مذاقائمه، و با توجه به جنبه خواندن و نویسی و واقعه و مسائل، و هم توجه به زمان و ملاحظات زمان و نسل، احکام را در مقیاس جهانی و نیازهای مشتت انسانی عرضه کند.

۱۵۴. [۱۵۸]. چنین نیست که قرآن، درباره دولت اسلامی دستور نسله باشد. بلکه آیاتی چند در این باره آمده است که - بهر مآخذ شیعه - در متون و مدارک فروعانی از اهل سنت نیز تصریح بیان شده است. از این جمله است: آیات غدیر (— «والتدیر» ج ۱) و آیه ۵۵ از سوره ۵ «مائمه» (— «والتدیر» ج ۳: ۱۵۶-۱۶۷). و با نظر به این آیه است که صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵) ادیب و متکلم معروف می‌گوید:

وَلَنْ عَلِيَّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ
إِمَامًا فِي سُرَّةِ الْمَلِكَةِ

و آیاتی دیگر (— «والتدیر» ج ۳: ۳۰۵ و بعد) این آیات، ناظر به تشکیل حکومت اسلامی و پیروی قاطع از امام عادل و امامت خطی علی بن ابیطالب است. و از اینجا که آیاتی درباره این امر هست، محقق سنی معروف عزالدین بن ابی الحدید ملاتی (۵۸۶-۶۵۵) می‌گوید: «و لوجب است هر آیه با روایتی را که در حق علی بن ابیطالب وارد شده و در آنها بطور آشکار، به اختلاف علی پس از پیامبر، تصریح شده است، تاویل و توجه کنیم، تا صحت خلافت سه خلیفه قبل از او ضایع نشود.

و کفر و فسق آنان - باین دلیل که با نص جلی (تصریح و تمین آشکار قرآن و پیامبر) مخالفت کرده‌اند - ثابت نگردد. (→ نظریاتی شرح نهج البلاغه، ج ۸۷/۲). بنابر این روشن می‌شود که آنچه مؤلف محترم، در ص ۳۷ متن نیز گفت (→ توضیح ۲۱) درست نیست، و در اسلام برای پس از زمان پیامبر نیز دستور بوده‌است. و شبهه پیرو همین دستور است.

۱۵۵. [۱۵۸]. چنانکه یاد شد، حکومت در اسلام، هم جنبه دینی دارد هم سیاسی. (→ توضیح ۳۷) و مستثنی‌ات، از نظر شبهه، مسئله نیاز دولت جوان عربی نیست بلکه، دنباله و ادامه نبوت است و حفاظت مجموعه‌ای که پیامبر گفاده است. فلاسفه و کلمان شبهه، چون فارابی، ابن سبنا، نصیر الدین طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی... این موضوع را برهن کرده‌اند (→ آراء اهل الدین ناقضه، کتاب اسامات و شفاء، و تجرید القایده - فصل اسامات و الشافی، سید مرتضی، کتب مفید و ... نیز و الدیر، ج ۱۳۱/۲ - ۱۳۲، بحث و الخلافة عندنا و قالیه).

۱۵۶. [۱۵۸]. این آیه، ربطی با اطاعت از قدرت‌مندان ندارد. زیرا همین قدرت‌مندان بودند که اسلام را ناپود کردند و احکام قرآن را از دست مردم گرفتند. اگر قرآن کریم، اطاعت قدرت‌مندان را - بدون هیچ قید و تخصیصی - لازم بدانند، باید تقض شدن خویش را بپذیرد. و این محال است. پس منظور از «اولی الامر» در این آیه، بنابر تفاسیر بسیار، ائمه عدلند یعنی امامان آل محمد و ص - که اطاعت آنان، یعنی عملی شدن کلیت احکام قرآن و به دست آمدن عزت واقعی انسان.

۱۵۷. [۱۶۰]. چنانکه معلوم است این هیئت، شش نفر بودند، یعنی طلحه نیز در آن شرکت داده شده بود. نیز می‌دانیم که مسئله این شوری که خلیفه دوم تبعیه کرد، کاملاً مورد بحث و انتقاد است، که چرا حدیث صورت انتخاب - این حق را به هم چهار تن محدود کنیم، و سرانجام کار را به مشیر پسر عوف واگذاریم؟ به علاوه در این شوری، این چند نفر کاملاً در انتخاب آزاد نبودند، بلکه حق نظر دادن نهایی به عبدالرحمن ابن عوف و مشیر او - چنانکه یاد شد - داده شده بود (از طرف خود خلیفه) که کاری بود خلاف شوری و خلاف انتخاب. و می‌دانیم که علی و ع - اهدا در انتخاب عثمان نظر موافق نداشت، و شوری را اسمی فریاد می‌دانست. جمله تاریخی: و بالله و الشوری از سخنان او مشهور است. (برای تفصیلات دقیق این بحث از

جمله — «الفدیر»، ج ۱/ ۱۵۹ و بعد — بحث «مناشلة امیر المؤمنین يوم النور» (پس شوری اینچنین، و سبرده بعامت شمیر (— تاریخ طبری، بخش ۱/ ۲۷۷۶ و بعد) حجت شرعی و اجتهادی نداشت.^۱ و همین است که مؤلف می گوید، برای خلیفه کردن کسی، روش معینی در کار نبود. — توضیح ۱۵۸)

۱۵۸ و ۱۵۹ [۱۶۰]. چگونه خلیفه این حق را دارد ولی پیامبر ندارد، پاداشته و از آن استفاده نکرده است؟ هیچ يك صحیح نیست، بلکه — چنانکه گفت — پیامبر جانشین خویش را — بنابر روایات متواتر لعل سنت — تعیین فرمود، حتی در قرآن نیز در این باره دستور رسدعات (— توضیح ۱۵۴) اما فعل ایسویگر در مورد عمر، جای اشکال است که چرا حق انتخاب را از جماعت سلب کرد و خود تعیین نمود. اگر بگویم مصلحت اندیشی چنین اقتضایی داشت، در مورد پیامبر نیز این موضوع به طریق اولی صلیق می کند. اما فعل هارون (قهرمان هزار و یک شب و قاتل احرار و سادات و علمای زمان خود از شیعه) چگونه می تواند حجت باشد و حکم دینی و اسلامی اجتهادی سازد؟ آری انحراف از تعالیم آل محمد «ص» و خط سیر منور و الهی و زندگی ساز و سعادت آفرینی را که پیامبر تعیین کرده بود، نتیجه اش همین فَلَاکت است. و همین است که به گفته خود بطروشکی: «وقتها پوست بر اندوای خاطر حکام و سلاطین فتوی پهنند» و این گونه اسلام انسانی را ضایع کند. (— توضیح ۱۶۱)

و از اینجا — و پس از این همه نگرانیها و انحرافها که در طول تاریخ اسلام روی داده است و روی می دهد و ملل اسلامی و هم دیگر ملل جهان، چنین کسی ریم بهر می برنند، ارزش اعتقاد و صراحت شیعه در باره اُملت معلوم می گردد که می گویند: «هی منصوب من الله تعالی، لیسین باهم من آل نبی علیه السلام... لان اختیارة تعالی لهم، افضل من اختیارهم لهم، اذ یعلم من حالهم ما لا یعلم بعضهم من بعض. و لو كانت شوری، فتأذروا، بطل الاتفاق علی واحد، وافی بهم السی الحرب...» (— «جوامع العلوم» — شباین فریون — تألیف یش از ۳۴۲ هـ ق. — عکس نسخه خطی اسکودریال، ورق ۷۳)

و از اینجا است که بهر حال، خلیفه دوم، به این عباس می گوید. «علی از

۱ — و به گفته محقق مصری، استاد فلسفه در دانشگاه اسکندریه، علی سامی النصار، «این شوری خلاف را از علی گرفته تا به پیرمردی سواد ستمشیر، حرمی، که حتی يك کار را بجوی ایام نتوان داد. و مطلوبی ایضا میا نتوان کرد» (— «امانة علی بین القتل والفرار» ۴۵/ ۷۵).

من و ابوبکر مزاولتر باین امر بود. (سـ «الغدیر» ج ۷/ ۸۵) و از اینجاست که هم‌نیز گفته‌است: «یعنی که با ابوبکر شدکاری حساب نشده بود، مانند کارهای زمان جاهلیت» (سـ «الغدیر» ج ۷/ ۷۹، و مآخذ آن از اهل سنت).

۱۹۰ [۱۶۲]. مؤلف محترم، در اینجا، اشاره به جنگهای داخلی اسلام می‌کند، و اظهار می‌دارد که در قه اسلامی درباره آنها حکمی نیست. لیکن در مورد اینگونه جنگها نیز احکامی هست، از جمله سـ سوره حجرات (۲۹)، آیه ۹.

۱۹۱ [۱۶۲] آنچه مؤلف محترم در این گونه موارد اظهار می‌کند - متأسفانه - صحیح است: «نظراً جامعه اسلامی را جامعه‌ای مرکب از افراد برابر می‌دانستد ولی عملاً جامعه دوران خلافت، به طبقات تقسیم شده بود» (ص ۱۴۴). باید توجه داشت که مؤلف در این موارد، همواره تصریح می‌کند که جامعه دوران خلافت، و در ستاسنذیرا جامعه دوران خلافت اموی و عباسی، «اسلامی» و «قرآنی» و «محمدی» و «علوی» و «غدیری» نبوده و ربطی با «مدینه فاضله غدیر» نداشت. پیامبر هم بارها گفته بود که اگر راعیان را از ملی جدا کنید، بهمین فلاکتها خواهد افتاد. (مسند احمد حنبل، ج ۱/ ۱۵۹ و حلیه الاولیاء، ج ۱/ ۶۲ و کنز العمال، ج ۶/ ۱۵۶ و کتابه الطالب ۶۷/ و مناقب الخطیب ۶۸/ و البیئة والنهاية، ج ۷/ ۳۶۵ و سنن ابوداود و فضائل الصحابة ابونعیم و مستدرک حاکم سـ «الغدیر» ج ۱/ ۱۲-۱۳).

بانوی اکرم حضرت زهرا (ع) نیز، در خطبه شورانگیز و قیام اصلاحی خویش گفته بود: که حال که چنین شد (اشاره به انحراف حکومت از مسیر حق)، شما بگوید و دیگران بدوند و به استیلا شتگران دچار آید» (سـ «حسانترین فرساز تاریخ» - فصل «سراج غدیر»، ص ۱۸۲ و بعد، از چاپ پنجم و مآخذ آن و وفدک فی التاریخ» و «جنايات تاریخ» و «فاطمه الزهراء لوترفی خنده»)

مؤلف در صفحه بعد می‌گوید: «... و قتیان سنی، امکان راه سومی (گفته‌افز انتخاب و تعیین خلیفه بعدی، توسط خلیفه می (که دیگر حرفی از اجماع نیست)) را در موضوع جانشین جایز دانست. و آن «اللیحة القهریه» بود...» (من، ص ۱۶۶)

شگفتا... بیعت قهری، یعنی تسلط به‌غور. آن هم برای جانشینی پیامبر و حکومت اسلام. و با آنکه مقله این باوه به گردن آن گسره عالمان و متکلمان ساخته و مزبور باشد که چنین سلوة ضد انسانی و ضد اسلامی را گفته، و برای تأیید قندهای سلط، آن را «اصل» فرار دادند. اینجا بود که کار بهوت

هر کسی افتاد، و سلاطین اموی و عباسی، بر خطتها چیره شدند، طاعان طبرستان به این مقام رسیدند، و دهریان خطایی جامعه اسلام - که دهر شمار توحید و آزادی انسان بودند - هواره، پامه‌جود بودند و از مردم دور داشته می‌شدند با آشکارا از نمانی بودند و سرانجام...

من از اینجا بهشتاب، می‌گفتم. فقط برای آنکه دانست شود که «ادافه العالم» فساد عالم، یعنی چه؟ و روایات «اداکان العالم» مخالفاً لسلطان فاسد معنی چه معنی دارد؟ و چگونه است که اگر عالم مخالط شد باید او را بدین دانست، و چگونه علمای دلال‌الخلافا پارتی اسلام گفشتند و در نهایت، قدرتها، دین را، چگونه به مردمان آموختند، تنها سخن دوتن^۱ از این دست را نقل می‌کنم:

قاضی ابوبکر باقلانی، در کتاب معروف خود: «التمهید» - ص ۱۸۶ گوید:

«خلیفه، اگر فاسق بود، ظلم کرد، اموال جامعه را گرفت، پوست بدن مردم را زیر شلاق له کرد، خون یگانهان را ریخت، قانون را زیر پا گذاشت، حدود و احکام الهی را از میان برد، غلبه نمی‌شود و قیام به ضد او لازم نیست، بلکه باید او را موعظه کرده! موعظه؟

این سخن متکلم و خطابت‌شاسی معروف بود. حال گوش بدارید به سخن بك محدث معروف، حافظ یحیی دمشقی نووی، که گفته‌اند شیخ دارالحدیث بوده است، و شارح «صحیح مسلم». وی در شرح صحیح مسلم - در حاشیه ارفاد الساری، ج ۲/۸ - گوید: «خروج بر خلیفه و حاکم، و جنگ با او، به اجتماع مسلمین حرام است اگرچه آنان فاسق و ظالم باشند؟

و کسی نیست که از اینان پیرسد به اجتماع کدام مسلمین، مگر شیعه و سادات علوی و حسنی و حسینی و موسوی که در طول تاریخ، خروج می‌کردند، مسلمان نیستند. و مگر خود را به حقیقت که با تصور دوائینی در افتاد مسلمان نبود؟

این است عاقبت از آل محصور، جدا شدن، و دنبال یزیدها و ولیدها و منصورها و هارون‌ها و متوکل‌ها... رفتن!

و سخت شگفتا که سیره سلف را به دست فراموشی سپردند، مگر نه این بود که چون ابوبکر گفت اگر انحراف بیا به چه کنید؟ عربی گفت قومناك بالسيف. و همین‌گونه عمر. اگر قومناك بالسيف بود، موعظه از کجا آمده لایه از پندهای زر.

و حتی همیشه، با همان امرایی است و اگر تفویض است همان است و شبه حرف.

۱۶۲. [۱۶۸]. نه، مقصود پیامبر «ص» از این احادیث، مروان حکم و ولید بن عبدالملک و هارون الرشید و متوکل عباسی و مانند‌های ایشان نیست. مقصود ائمه طاهرین است که عصمت و عدالتشان نظراً و اعتباراً و خارجاً احراز شده است و پیامبر بارها درباره آنان سخن گفته است. (— بنایع المودة خواجه کلان قندوزی حنفی). و گرنه اگر مراد مطلق هرشایدی باشد که بر جامعه مسلط شود، و به اصطلاح تقنازانیها با «دیت — القهریه» بر مردم مسلط گردد، آیا می‌توان پذیرفت که پیامبر اطاعت آنان را، اطاعت خدا دانسته باشد؟ نیز — توضیح ۱۵۶.

۱۶۳. [۱۶۹]. چنین نیست، و در مورد بازماندگان پیامبر، برعکس رفتار می‌شده است و حتی آنان داده نمی‌شده است. به گفته دحیل:

اری فیهم فی غیرهم متفقاً
وایدیهم من فیهم صفات
بنات زباد فی القصور مصونة
وبنت رسول الله فی القلرات
ایا وتروا ملوا الی واترهم
اکتأ عن الاوتار منقبضات *

دیوان / ۹۵

و به گفته ابوفراس حمدانی:

الحق مهشم والدین محترم
وفی آل رسول الله منقسم
بنو علی دها یا فی دهاهم
والامر تلکة الثون والختم
الدیر، ج ۳/ ۳۹۹

و حتی به خاطر اینکه مردم گرد آنان را نگیرند و طلب حکومت‌های ظالم و غاصب نشوند، همواره آل محمد «ص» را در مصیبت قرار می‌دادند. اگر دیربخی از دوادین خلفا، چنین عنوانی بوده است جنبه اسمی داشته است و تحت این عنوان باز به — اشخاص بخصوص کسک می‌کردند. و به تعبیر شعبد پطروشکی: «همه این اموال صرف خدمتگزاران خلافت می‌شده نه احرار و مردم دستان و نوهروران و

عصیانگرایان.

۱۶۴. [۱۷۲]. در این باره مسائل بسیاری دیگر، ددمورد اراضی و اقسام دولزده گانه آنها، ددقه شیمه (با آنکه مؤلف اراضی را دارای سه قسم دانست) و سایر مسائل حقوقی دقیق و رعایت‌های ویژه اسلام ددمورد حقوق افراد دد مسائل زمین و... سه کتب قه، ابواب مربوط.

۱۶۵. [۱۷۵]. این توأم بودن را که مؤلف محترم مطرح می‌کند می‌دانیم که اشکالی نیست و باعث عدم استواری اساسی حقوق جزایی اسلام نمی‌شود. این موضوع از نظر روحی و معنوی است، با از جنم‌های مختلف دیگر، و هیچ منافات ندارد با اینکه اسلام دد هر یک از رشته‌های حقوقی (جزایی و...) دارای اساسی استوار، و سبسی منظم و کفیل باشد. ددیش نیز به این موضوع اشاره شد. — توضیح ۱۵۲.

۱۶۶. [۱۷۵]. گو با منظور موارد خاصی است که بنا بر علتی، ده به عاقله مقرر شده است (سه کتاب «علل الشرایع» شیخ صدوق). و این کلیت ندارد. پس بطور کلی نمی‌توان گفت، قتل جنایتی علیه جامعه شناخته نشده است، مخصوصاً با توجه به آیات بسیار قرآن دد این مورد، و از جمله این آیه: «ولکم فی القصاص حیاة یا یولی الالیاب» (سورة ۱۲، آیه ۱۷۹) که خطاب به نوده است و قصاص را مایه حیات جامعه دانسته است. نیز آیه دیگر: «و کب علیکم القصاص...» (سورة ۱۲، آیه ۱۷۸) و آیاتی دیگر.

۱۶۷. [۱۷۹]. با موازینی که دد اصول قه وجود دارد، و هم آنچه دد قه اصطلاحاً «قواعد» گفته می‌شود، هیچ چیز از حوزه قه اسلام بیرون نخواهد ماند.

۱۶۸. [۱۸۱]. دد قه شیمه، از باب جمع میان آیه ۳۸، سورة ۵، و آیه ۱۸، سورة ۷۱، فقط چهار انگشت قطع می‌شود.

۱۶۹. [۱۸۷]. — توضیح ۱۰۲.

۱۷۰. [۱۹۱]. — توضیح ۱۶۷.

۱۷۱. [۱۷۲]. دد اسلام مساوات‌های واقعی بسیاری هست. حتی پیامبر اکرم، ددمرئیهای

مختلف خود از علی، همواره باین امر توجه می‌دهد که او «الیکم بالسویه» است (— اللہ پر ج ۳/۱۵۷). نیز پیامبر، دربارهٔ مهدی و دولت او فرموده است که تقسیم مساوی، از ایشان است. — رسالهٔ «دفعهٔ ساحل». پس آرمان اسلام، همان مساوات است. و چنانکه مؤلف محترم خود توجه دارد و بارها یاد کرده است، عمل خلفا - چه اموی و چه عباسی - همواره غیر اسلامی بوده است (— متن ص ۱۵۷، و توضیح ۱۶۱)

۱۷۲ [۱۹۲]. — احکام تفصیلی «مزارعه»، کتبخانه.

۱۷۳ [۱۹۷]. دربارهٔ آنچه در این یکی دو صفحه، دربارهٔ لعل ذمه آمده است، باید یاد کرد که دیدن انسانی اسلام و موضعگیری حکیمانهٔ آن، در این موارد، سیاست خاصی منظور بوده است که غیر انسانی تلقی نمی‌شود. بلکه مربوط است به سیاست روشادی و مدیریت فاطمهٔ الاطالم اسلامی. و از هنگامی که این رعایتها از زبان رفته است تاکنون می‌نگریم که چه مایهٔ فجور و پستی و حیوانیگری و بی‌حساسی و لادینی را، همینان، در میان جوامع اسلام، رسوخ داده‌اند؟.

۱۷۴ [۱۹۸]. بردگی ابتدا لازمهٔ جامعهٔ اسلامی نیست. بردگی واقعی نبود تاریخی که اسلام با آن روبرو شد و به‌خاطر دشمنان بودن آن - به‌خصوص از جنبهٔ اقتصادی - نمی‌توانست یکباره و آنرا آن را براندازد - چنانکه مؤلف خود بدین موضوع توجه کرده است. و با این توجه، باید است که چنین بگوید؟ با این همه چنانکه در گذشته یاد کردیم (توضیح ۲۸)، با توجه به موازین و دستورات مؤکد اسلام و قه اسلام در مورد آزاد کردن بندگان، در می‌یابیم که بردگی لازمهٔ جامعهٔ اسلامی نیست، بلکه اسلام به‌انواع و اقسام وسایل آن را محفود کرد و به‌سوی نابودی کشانید.

۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ [۱۹۹ و ۲۰۰]. این سخنان درست نیست. اگر صاحب بردگی، در ضمن تأدیب معقول برده را بکشد، خورای برخی از قلهای سنی این است که باید سخت با نازبانه مورد شکجه و تبه قرار گیرد و دیهٔ او را به‌یستمالال پر دزد. ابوحنیفه گوید اگر کسی بندهٔ غیر را بکشد کشته می‌شود. مالک گوید، مطلقاً کشته می‌شود. قلهای شیعه از جمله صاحب «ریاض» می‌گویند: «بهر حال اگر صاحب برده، برده را بکشد کشتنی شود بنا بر نصوص»، و ریاض روایتی نقل می‌کند از حضرت صادق «ع» از

علی «ح» که او آزادی را به خاطر کشتن برده‌ای کشت. (— جواهر، کتاب القصاصی، و رباعی، همان کتاب).

۱۷۸. [۲۰۰]. در این موارد، مشخصات فقهی و موازین اسلامی در راه رعایت انسان باید در نظر گرفته شود و به صورتات رجوع شود.

۱۷۹. [۲۰۱]. همه می‌دانند که سخن مؤلف «قابوسنامه» حکم اسلامی نیست، مانند سخن نوع کسانی که در مقامی چون مقام صاحب قابوسنامه‌اند. مؤلف ساجاً نیز چیزهایی از وی درباره تجویز معاصی نقل کرد. اینها همه مردود است و رجوع به اسلام ندارد.

۱۸۰. [۲۰۲]. آزادی برده دو نوع است: «ولاء» و «سائبه». نوع دوم - که بیشتر همین بوده است - آن است که برده کاملاً آزاد می‌شده است و دیگر صاحب برده هیچ امتیازی بر او نداشته و او مستقلاً راه خود را در زندگی پیش می‌گرفته است. نوع اول آن بوده است که برده پس از آزاد شدن، خود (به خاطر انس و علاقه، یا تأمین مادی، یا...) پیشنهاد می‌کرده است که از صاحب خود همواره جدا نشود و مطلقاً روابط خود را با او نگذارد. در این صورت طرفین حقوق نازم‌ای نسبت به یکدیگر پیدا می‌کردند و آن جمله اینکه برده از صاحب خود «ارث» می‌برد. و قانسون فقهی: «والولاء لمن اعتقه» مربوط به این صورت است. پس نمی‌توان گفت: در اسلام، آزادی برده، موجب استقلال کامل وی نمی‌شده است.

۱۸۱. [۲۰۳]. انتهای شگفتی زای است! زیرا در قرآن مجید، درباره کاتب، امر آمده است. (— سوره ۲، آیه ۲۸۲).

۱۸۲. [۲۰۴]. آیه‌ای که شماره آن در توضیح پیش ذکر شد. لزوم استاد کشی در معاملات و معاملات تأکید می‌کند و همین خود در حوزه‌های وسیع، ثبت اسناد را به وجود می‌آورد و قهراً مستترم چنین سازمانی خواهد بود.

۱۸۳. [۲۰۵]. اگر تمیز مؤلف در اصل «عارف» بوده (چون ما هر یک گفتیم) بخانی شده است، زیرا در این موارد «عارف» جمع «عرف» است (به معنای تقیب، شناسای قوم)، معارف. عرف به معنای مذکور در بیت طرف بن نیم خبری آمده است.

او کلمه دخلت حکاظ قیلة

بنوا الی عریضهم بنوسم

۱۸۴. [۲۱۳]. شاید در این مورد کلمه «تکوین» مناسبتر باشد از «تکوین».

۱۸۵. [۲۱۵]. این سخن درست است که مسئله «تقدیر» در طول تاریخ اسلام، از ناحیه خلفا و سردمداران پی مورد سوء استفاده بوده است و جامعه را در نوع اوقات بهستی و پستی و ذلت و تحلل و بی جوهری گشانده است. اما دواصل اسلام تعالیم شبهه — گرچه برای جامعه شیعی نیز روشن نیست و روحانیان این اصل را درست به مردم نیاموختاند — درست بهعکس است و همواره ترغیب شده است بهعدم تسلیم و جوهر داشتن و... (— در فیر ساحل)

باید به یاد داشت که برخی از مسائل، از نظر زمان و مکان طرح کردند. فرق بسیار می کند و گاهی می شود. مثلا مسئله «رضا» و «تسلیم» و «قناعت» و اذعان به «تقدیر»، یک بار در مورد تهذیب نفس و کشتن شعله آرز و ایجاد آرامش ددونی مطرح می شود، و نا حله مشروع (یعنی حدی که سنی و لغود بآفریند) مورد قبول قرار می گیرد. آن هم باز با توجه بهمدونر: یکی اینکه همین رضا و قناعت ر قبول تقدیر، از انسان موجودی می سازد فرشته غر و بی باز و آهین اراده که در راه آرمان بزرگ بهمر خطری بی اکتا باشد. چنانکه مؤلف خود در مورد غازیان اسلام تصریح می کند. دوم، اعتدالی که در تعالیم اسلام هست. چون از سویی دیگرمی گوید: «غیر الناس من انتفع بالناس» — حدیث حضرت صادق از پیامبر (— سفینة البحار، ذیل «نفع») یعنی بهترین مردم آن کس است که مردم از او نفع ببرند. و در تصریف محبوبترین بنده نزد خداوند، می گوید، «انفع الناس للناس» (— سفینة البحار) یعنی سودمندترین مردم برای مردم. نیز ستایش بسیار از سعی و کوشش می کند و ترغیب می کند که مباحث کسی بهر شخصیش را فراموش کند (سورة ۱۷، آیه ۱۹ و سورة ۵۳، آیه ۳۹ و ۴۰ و سورة ۷۷، آیه ۲۸ و...) نیز تفضیل مجاهدین (سورة ۲، آیه ۹۵) و دم مخلوقون (— بهما ماندگان)، (سورة ۱۹، آیه ۸۱ و سورة ۲۸، آیه ۹۱) که این تعالیم حرکت خیز و کوشش زله که در اسلام بسیار است، و بلکه اصلی است اساسی — برای تبدیلی همان زمینه اعتقادی است — باید به نفع جامعه کوشید باید نصب خویش را به دست آورد... اگر زیر ساز تعالیم، دست روی دست گذاشتن بسود، این تعالیم درست نبود. اگر تقدیر شده باشد که نفی بهنطق برسد می رسد، پس چرا من بکوشم؟

۱۸۶ [۲۱۵]. اطلاق در مینس (Determinism) بر این مکتب از سر تاسع است.

۱۸۷ [۲۱۷]. اینجا برای اظهار يك نکته پس مهم و عمیق در تحول‌نیز در تاریخ اسلام مناسب است. و آن این است که نوع این واقعات و مسائل چیزهایی است که به دست سلسله خلافت اسلامی (از صدر اول تا امویان و عباسیان و...) بوجود آمده و رواج داده شده است، و مثلا آن دسته از متکلمان حرفه‌ای که این گونه مباحث را دامن می‌زدند و مردم را در غفلت می‌گذاشتند و به سرنوشته‌های مسکنت‌پار راضی می‌داشتند و از جهشها و جوششها و حرکتها و شورها و شورشا و شعارهای اصیل و زندگیز اسلام دورشان می‌کردند، از ناحیه دستگاه خلافت تأیید می‌شدند. اما همه آنها از معارف واقعی و تربیت اصیل و اصول مصفای اسلام - که همه در نزد خاندان پیامبر (و لعن الیت اعدی بها فی الیت) بوده است - فرسنگها به دور است. علمای متخصص معارف شیعه، این موضوعات را بیک بررسی کرده‌اند و گاه با عمل در سطح حرکت اجتنامی نشان داده و پیاده کرده‌اند، ولی مایه تأسف است که این حقان هنوز در سطح عمومی اسلام در لکون نشر نشده است؛ در روزگاران گذشته دستگاه خلافت از نشر این تعالیم نگران بود و می‌خواست مردم را در عقابندی بگذارد که هر شئی را بپذیرند و مخصوصاً اصل بی‌ثناوی را - که از نظر تشیع و ائمه شیعه کاملاً محکوم است - و جهت زندگی قرار دهند و از هر قیامی بگریزند و... و در روزگاران بعد نیز این مانع از بیان برداشته نشد...

۱۸۸ [۲۱۸]. اطلاق «باطنانه» بر متر له ظاهر اصطلاح نیست. با اینکه مفهوم اصطلاحی آن از اطلاق بر اسماعیلیه اهم است.

۱۸۹ [۲۱۹]. در این باب بیشتر سخن گفتیم. - توضیح ۳۲ و ۲۸ و ۵۰

۱۹۰ [۲۱۹]. مؤلف در گذشته بارها اظهار کرده که دین اسلام، دین توحید محض است (توضیح ۸۳) اکنون بطور ممکن است نشیه از ویژگیهای دین توحید محض باشد؟ بلکه نشیه از نظر علمای اسلام مردود است. و سر آن دعوت به توحید مطلق می‌کند، نهایت چون سر آن به زبان قوم است باید مانند همان زبان - در اداء و تمیز - استاده، کتبه، تمثیل و نشیه داشته باشد. چنانکه زبان بلیغ عرب از این اسود آکنده است. و چنانکه در کتب بلاغت (به تلخیص الفتاح و شروم آن

و دلائل الاعجاز و منافع العلوم حکای و اسرار البلاغ و ... روشن شده است. دو استعاره، معنای انوری کلمه (مستعاره) ابدأ ملحوظ نیست و فقط معنای استعاری (مستعاره) خواسته شده است.

از جمله آیهانی که مؤلف ذکر می کند، «الرحمن علی العرش استوی» است، و می دانیم که برای «عرش» تفسیری گوناگون شده است و استواء به این معنی دو امکان گرفتن، ممکن نیست. پس معنای «الرحمن علی العرش استوی»، حتی در سطح حمایتانه فهم عربی، جلوس خطاوند بر تخت نیست. بلکه چنانکه غزالی در احیاء العلوم گوید، استواء، در آیه، به معنای استیلا و غلبه است، چنانکه در استعمال این شاعر عرب آمده است: «فد استوی بشر علی العراق» من غیر سبب و دم مهراق، به خصوص که در اینجا کلمه «اسم - وصف» (الرحمن) به کار برده شده است که ناظر به احاطه و رحمت و شمول و حمایت است، و این ابداعی مبنای جسی نیست. و به اصطلاح، نوعی «تعلیل حکم بر وصف» است که مشرب به وحلیت مبدأ اشتقاق است.

- ۱۹۱ [۲۲۰]. در تعییرات معتزله چنین چیزی نیست که خطا را روح دانسته باشند و این کلمه را بر مبدأ اطلاق کرده باشند. مؤلف نیز - مانند مولودی چند - مانعی نشان نمی دهد، تا در آن نگریسته شود. گو اینکه مأخذ وی، اکثر، از مشرکان و اسلام شناسان است، که خود تألیفات آنان از اشکالاتی که در «هاد آوری» (ص ۵-۷) گنجم آکنده است. و روی هم سبب نتواند بود.

- ۱۹۲ [۲۳۰]. علم کلام را در اصطلاح، «اصول لا یتخیر» گنجن مهورد نیست.

- ۱۹۳ [۲۳۱]. - کتب کلام، ذیل بحث در مسئله «کسب اشعری» و تحریر غزالی از این مسئله، در «احیاء العلوم» (ج ۱) و «مراجعالکبیر».

- ۱۹۴ [۲۳۲]. یعنی نگویید: «کیف نکنون بنافه»، بلکه معضد باشد به «ولا کیف» یعنی عدم سؤال به «کیف، چگونه» (کیفیت)، یا عدم وجود کیفیت قابل سؤال و جواب.

- ۱۹۵ [۲۳۲]. البته معتزله، به طور مطلق، منکر صفات آفریدگار نیستند، بلکه منکر صفات «تأید بر ذات و صفات «جمالی» و «جلالی» را همین ذات می دانند. و مؤلف ترجیه نداشته اند که این، انکار صفات نیست.

۱۹۶ [۲۳۸]. باید به یاد داشت که اگر محقق بخواهد دربارهٔ مسائل مطروحه در «احیاء العلوم» تحقیقات همه جانبه‌ای داشته باشد، لازم است کتاب «المحجۃ لیضاء فی احیاء الاحیاء» تألیف جامع ملا حسن فیض کاشانی (د ۸ مجلد) را نیز بخواند، به مقدمهٔ بسیار متنوع آن، به ملای علامه امینی (صاحب‌الدیر)؛ نیز دالندیر (ج ۱ ص ۱۵۹ - ۱۶۷، از چاپ بیروت) در مورد برخی از مطالب احیاء العلوم، پهنایی شش‌ست که خواندن آنها ضروری است. همین‌طور که مطالعهٔ انتقار دانشمندی از لعل سنت و دیگران در مورد غزالی و آراء او لازم است. نیز کتاب دکتر احمد فرید رفاعی: «الغزالی».

۱۹۷ [۲۴۰]. منظور را از بستگی محفل اشعران الصفا با طبعیون نمی‌فهمیم. آنچه مسلم است این است که اینان گروهی از فلاسفهٔ مسلمان قرن چهارم بودند که برای تلقین دین با فلسفه می‌کوشیدند و رسائل خویش را به همین منظور تألیف کردند. (تتمه صوان الحکمة - یحیی، نزّهة الادوح - شهرزوری و الامناع و المقانیه - توحیدی)

۱۹۸ [۲۴۰، یانوش ۳]. تحلیل دقیق این نسبت که کشی، فلاوی، ابن سبنا، غوازمی، رازی، مسودی، ابن هشیم، بیرونی، مجریطی، ابن رشد، نصیرالدین طوسی، سهروردی، ابن مقبل، ابن باجه، و میرداماد حسینی و همانندانشان را تنها وارث علوم و فلسفه گذشتگان بدانیم، زیرا فلسفهٔ اینان اگر چه از موارث فلسفی یونان، بسیار استفاده کرد، اما خود دارای مبانی ویژه و عناصری مبتنی بر وحی است که در کتب فلاسفه اسلام، به خصوص تفسیرهای، از قبیل تفسیر ابن سبنا بر چند سوره از قرآن، و مبانی که در کتاب «الاشارات و التبیانات» اظهار کرده، نمودار است.

البته اخیراً برخی از محققان، در مورد فلسفهٔ اسلامی، دیدگاه‌های دیگری عرضه کرده‌اند. این گروه به سراغ شکلمان - اشاعره و معتزله - معتزله و سرچشمه‌های جهانی اسلامی را در آنجا جست‌وجو می‌کنند و متکلمان بزرگ را در شمار فلاسفه و اندیشمندان صاحب مکب شمرده‌اند. این روش، از نظر تادریخ علم کاملاً صحیح است.

ولیکن در اینجا واقعیت دیگری هست، که باید از آن غفلت نشود و شگفتنا که سخت مورد غفلت قرار گرفته است. و آن این است که فلسفه و جهانیانی واقعی اسلام را باید، در غود قرآن کریم و روایات و کلمات و خطب‌ها و ادب و تعالیم ائمه طاهرین، علیهم السلام جست‌وجو کرد. البته این جهانیانی، هنوز به‌طور کامل و سرمد فراهم و عرضه نشده است. پیروان «مکب تشکیک» - که در هر دوره نیز وجود

داشته‌اند - درباره فلسفه واقعی اسلام و حکمت محمدی و معارف قرآنی، دلفری نظر مذکور بودند. از این جمله‌اند - در روزگار اخیر - عالم‌دوازور بزرگ (و به تمیز یکی از عالمان که بر سنگ مزارش حد صحن شاهزاده حسین، قزوین - نوشت است: «قدوة للعالمین الصفا و زينة خلایا الرفاة») حضرت سید موسی زوآبادی قزوینی (درگذشته به سال ۱۳۵۳ ه. ق) و عالم معلوفی بهیر حضرت میرزا مهدی خسروی اصفهانی (درگذشته به سال ۱۳۶۵ ه. ق) و استاد بزرگوار ما، مثاله اخیر خراسان، حضرت شیخ مجتبی قزوینی خراسانی (درگذشته به سال ۱۳۸۶ ه. ق، ۱۳۴۶ ه. ش) که ددوس خویش را بر همین پایه می‌آموخت. او اندیشه‌های خود را از مشرق تا بنانه معارف قرآن و علوم آل محمد (ص) گرفته بود، از مشرقی که به گفته شیخ بهاء الدین عاملی:

ظواهر افلاطون اعجاب قدسه

ولم یثقه منها سوا طبع انوار

رای حکمة فلسفیه لایثوبها

شواذب انظار ولدانس افکار^۱

شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، دوره کتاب «بیان القرآن» خود را نیز (در ۵ جلد) در همین باره تألیف کرد. - در ضمن گفته طبع.

ابد است که بایک جهش دیگر، تحقیق در فلسفه اسلامی، از متکلمان نیز - که باز تحت تأثیر فلسفه قدیمند - بگذرد و به منابع اصیل آن برسد.

۱۹۹ [۲۲۱]. مؤلف برای این موضوع، مأخذی ذکر نکرده است. اصولاً مستشرقان و اسلام‌شناسان غیر مسلمان در فهم و برداشت مسائل مختلف اسلامی (در فقه و فلسفه و حکومت) دچار اشتباه می‌شوند. در اینجا «باید اشتباه اکثر مستشرقین را درباره اسلام و مقولات نامناسبی که معمولاً برای تحقیق درباره آن به کار می‌برند ذکر کرد. خاورشناسان کلمه صواب و خطا و اصل و فرع و ایمان و کفر را به نحوی در مورد اسلام به کار می‌برند که تمام ساختمان عقلی و دینی تمدن اسلامی را منحرف و بی‌فهم می‌سازد. اولین شرق‌شناسان که اکثر مروجین گیش مسیحی بوده و در معارف و کلام مسیحی تطبیق یافته بودند همان تقسیم بندیها و مقولاتی را که با آن آشنایی داشته در اسلام می‌جستند. بنابراین آنان کلام اشعری را ضمیمه صحیح و

رایج مسلمانان نشان دادند و تمام لهیت مکبهای مختلف للفه وحکمت به اشتباه تعبیر شد چون آنها میخواستند همان مقولانی را که در مسجبت وجود دارد، در اسلام به کاربردند. این عوامل و عوامل بسیار دیگر کلفظ نظر کردن باطل و نابجا در باره تاریخ تمدن و علوم عقلی و دینی اسلامی بوجود آمده است، تعبیر صحیح میراث علوم اسلامی را مشکل ساخته است، گرچه ماخذ و منابع اصیل، هم کتب و هم شفاهی، هنوز برای آنان که استعداد فهم و تدک آندا دارند بانی و پابرجاست. (سومعارف اسلامی در جهان معاصر ۹/)

۲۰۰ [۲۲۲]. مؤلف محترم، در چند صفحه بعد، از غزالی نقل می کند که «و انما لاطونيان و ارسطونيان بي ايمان نبست، زیرا که وجود آفریدگار را قائلند».

۲۰۱ [۲۲۹]. می دانیم که برخی از علمای فرق اسلام - برپژه علمای شیعه - هیچ گاه با دولتهای متسکر همکاری نداشتند. و آنان که داشتند، شاید پوهاند نه روحانی، - توضیح ۱۴۱ -

۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ [۲۲۹]. از همان صدر اسلام، زیارت مرقد پیامبر «ص» و قبور شهادی «أحمد» و قبر ابوبکر و عمر (نزد اهل سنت) متداول بوده است. علمای مشهور اسلام، زیارتیهایی برای این قبور نقل کرده اند. غزالی خود زیارتی برای ابوبکر و عمر نقل می کند (احیاء العلوم، ج ۱/ ۲۳۲)، از چاپ مصر، ۱۳۵۲، - فصل «الجليلة لعاشره في زیارة المدينة و آدابها». تنها دانشمندان اهل سنت، زیارت برای پیامبر نقل کرده اند. و دعا، استغفار و استشفاع نزد مرقد پیامبر را، بر آیه ۶۴ سورة ۴: «و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جازوا فاستغفروا و استغفر لهم الرسول...» مبتنی دانستند و احادیث بسیار در باب زیارت قبور روايت کرده اند، حتی زیارت «جبل احد» را مستحب شمرده اند، به خاطر حدیثی که نقل کرده اند: «احمد جبل یحبنا و نجه» و بخاری در کتاب «صحیح»، در آخر بحث از غزوة احد، بای قرار داده است درباره حدیث مذکور. و علمای اهل سنت خود، برای زیارت و تقدیس مرقد آثایی نوشته اند. - کتایب «المختل» - عیدی مالکی، «وفاء الوفاء» - مسهری، «مواهب اللدنیة» - قسطلانی، «حسن التوسل» - فاکهانی، «الشفاء» - قاضی عیاض، «احیاء العلوم» - غزالی، «مجمع الانهر» - شیخ زاده و... و مباحث سرشار «الدیر» در ایمن باب (ج ۵ از صفحه ۸۶ تا ۲۰۷).

باید به خاطر داشت که در فلسفه اسلامی نیز، ذرات قبور اولیا و کمترین و صلحا مورد تزیین خاصی قرار گرفته، و فلسفه نتیجه بخشیدن و علت تأثیر آن بیان شده است (— این سبنا والشفاء — الهیات، جلد ۲/ ۴۳۵ و بعد. و رسائل این سبنا، ورسالة فی معنی الزبارة و کیفیت تأثیرها. رسائل، جزء ۳، ورسالة ۳ ص ۴۴ و بعد.)

۲۰۵. [۲۵۰]. در اصطلاح شرایع اسلامی، شفاعت غیر از این است که شخص — جز خداوند — کسان یا انبیاء را مسجود فروردهد. شفاعت و توسل نه تنها شرک نیست، بلکه همین توحید است: انسان، مهربان درگاه خداوند را، و بندگان خاص او را — که بحق او را شناخته اند و برستیده اند — در درگاه خدا شفع می آرد، یا آنان، به لایزال، از بتدای شفاعتی کنند. در قرآن کریم، بدین موضوع تصریح شده است (سوره ۲، آیه ۲۵۵ و سوره ۲۱، آیه ۲۸). پس این امر، منافی توحید نیست، بلکه مناسب است با مقام کبرایی و جلال خداوند. برای دیدن تحقیقات این بحث — جلد پنجم کتاب «بیان القرآن» قزوینی.

۲۰۶. [۲۵۱]. در قرآن مجید، به برخی از معجزات انبیاء تصریح شده است. بنابراین بطور ممکن است قبیله مسلمان، معجزه را در دین جادوگری بشمارد. اصولا میان معجزه و سحر از نظر علمی فرقی است که طسای اسلام در کتب فنی به بحث درباره آن پرداخته اند. (— جلد دوم «بیان القرآن».) شاعر و عارف مشهور مسلمان حافظ هم می گوید: «سامری کبکست که دست ازید یفا برده (دیوان، چاپ قزوینی، ص ۸۸).

۲۰۷. [۲۵۵]. برای این تحقیق کمزلف محترم این گونه مسلم می دارد، هیچ مددکی ذکر نکرده است. آنچه مسلم است این است که در مود هیه قبور اولیاء بی نام و نشان نمی توان این فرض را پذیرفت. برخی از این امامزادگان، ممکن است به چند پشت به امام برسد، ولی چون خود دارای زهد و علم و حصانی سودمند، در حال حیات، مسود توجه بوده، پس از مرگ، مزار شمعاند. قائل... در این باره باید به کتابهای انساب و مزارات رجوع کرد.

۲۰۸. [۲۵۵]. باید دانست که هیچ مسلمان مطلع، چش و دخت و امثال آن را نفدیس نمی کند و برای این چیزها منشأ دینی قائل نیست. و چنانکه معلوم است افعال هوام

ملاك هيچ استباطی نخواهد بود.

۳۰۹ [۲۵۵]. این فکر بیشتر به وسیله سر رشته دلان تبلیغ شده است. — توضیح
۱۸۵-

۳۱۰ [۲۵۷]. شیعه — چنانکه در پیش گفتیم — تابع «اصل وراثت» نیست بلکه تابع اصلی است الهی و دینی، که به وسیله پیامبر مانند سایر احکام و اصول بیان و تأکید شده است (— توضیح ۲۱). نهایت مصداق تطبیقی این مبنی در خارج در شمار خاصی از اولاد پیامبر (از ناطقه «ع») تحقق یافته است که اعتباراً هم، به تصدیق سراسر تاریخ اسلام و علمای مسلمان و دیگران که از تاریخ و روحیات اسلام اطلاع داشتند، از این شمار کسی اولی به زعامت اسلام و قرآن و رهبری شعار توحید و آزادی نبوده است.

اخیراً برخی از محققان بک نسوجه بافته اند که امامت در نظر شیعه، پیرایه بر اصل وراثت (که آن را طاعت نام می گیرند) نیست. از جمله — کتاب:
Histoire de la Philosophie Islamique.
تألیف پرفسور هانری کریین.

۳۱۱ [۲۵۹]. درباره شکل قیام حسنی، وهم مبارزات جانکاه و غرورگرایانه امام مجتبی «ع» در راه شکستن سد سالوس (و در نتیجه، هوشیاری آفرینی در خلق)، پیش از این، اشارات و سخنان گفته شد — توضیح ۶۹ و ۷۰

۳۱۲ [۲۶۰]. مؤلف محترم، در اینجا، عقیده به امام غائب را ناشی از کیسانه می داند که بعدها دیگر فرق شیعه، آن را پذیرفته اند. اما این نظر کاملاً اشتباه است، و متأسف است با استباط خود مؤلف در صفحه ۲۸۳، که نقل می کنیم. مسئله مهدی و امام غائب که سرانجام برون آید جهان را آتیه از دل کند... (— توضیح ۹۲ و ۹۳) تعلیمی است که خود پیامبر اکرم آموخته و گفته است. و مسئله اسلامی است نصیحتی و در کتب بسیاری از اهل سنت از پیامبر درباره مهدی روایات بسیار نقل شده است حتی در صحاح سنت از این روایت که مؤلف خود می گویند و بنیان به موجب احادیث خویش عقیده دارند که مهدی، همام پیامبر — یعنی محمد — است. (متن ص ۲۸۳). پس اگر مسئله مهدی، بنابر استباط خود مؤلف مبتنی بر احادیث نبوی است و از

پنجمین گرفته شده است، و به تصریح مؤلف، حتی اهل سنت نیز به موجب احادیث بدان معتقدند، چگونه می‌توان گفت این عقیده از کیسانیه گرفته شده است؟ و چرا باید اینگونه اظهار نظرها کرد؟ و باین سطح‌گیری دربارهٔ اعتقاد ائمتنا نظر داد و سخن گفت؟ آیا از نظر ناموس علم، چنین روشی درست است. و درینا که اظهار نظرهای مشرقان و اسلام‌شناسان، بیشتر معین سان است.

۲۱۳

[۲۶۱]. در مورد امام چهارم، و برخورد او با یزید، پس از واقعهٔ عاشورا در مفر سلطنت بنی امیه (دمشق) موضوع غری و رعایت جانی دوکار نبوده است. بلکه واقعیت این است که چون با سخنرانیه‌های آتشین افسردی از خاندان حسین «ع» از جمله حضرت زین‌کبری «ع» باینخت اموی بر شوری و جامعهٔ مرفهٔ شام زنده شد، یزید خطر سقوط خویش را بسی جدی و فوری دید. و حتی می‌دید که خانوادهٔ خویش نیز، چون از واقعهٔ عاشورا و شهادت حسین «ع» مطلع شدند سباهش گشتند و با خاندان علی «ع» همدردی کردند، از این دو اظهار پیشانی کرد تا باز دیگر مردم را در دغفلت نگاه دارد. نیز به امام آزادی داد و خاندان حسینی را به بدنه بازگردانید. و با این همه، چون امام چهارم، از او خواست که روز جمعه در مسجد جامع سخنرانی کند سوزید به علت اصرار سران دمشق که از موضوع مطلع شده بودند ناگزیر اجازه داد. — در وسط سخن، کلام امام را قطع کرد و به مؤذن دستور داد تا اذان گوید و سخن امام را تمام نگذارد. زیرا از اینک مردم در جریان کلوکار گیرند، هراس داشت، چون می‌دانست که روشن شدن جامعه بنی سقوط او و انزال او، و بازگشت حکومت به دست اهل حق.

دربارهٔ احوال امام چهارم حضرت علی بن الحسین زین‌العابدین، رجوع شود به مقالهٔ مستقانه استاد سید حسن الامین (مجلهٔ «المری» — چاپ کویت، شماره ۱۰۹/۱۲ - ۱۱۲) و توضیح ۷۸

۲۱۴

[۲۶۱]. امام پنجم، محمد بن علی الباقر «ع» چنان زندگی آرامی نداشته است. وی در خلال نقش مهمی که در نشر اخلاق و عطف اهل اسلامی و جهانی بی خاص قرآن، و تنظیم مبانی فقهی و تربیت شاگردان خود (که امام شافعی نیز از آنان بوده است) — کتاب «اللمعه» تألیف مغربی مصری ۲۹۰، نیز — توضیح ۹۵) و تدوین مکتب داشت. مورد اینها و احضار و آزار گوناگون هشام بن عبدالملک، خلیفهٔ اموی، قرار می‌گرفت. (— منتهی‌الامال، باب ۱۷، فصل ۵).

۲۱۵

[۲۶۲]. امام باقر دآن هنگام حکومت اموی را در شرف انقراض می‌دید نیز از واقعه «هاشورا» و نهضت «نوابین» روزگاری نگذشته بود و بدل مایستلی به نیروی از دست رفته بنهٔ اجتماعی شیعہ (شهنا) نرسیده بود، از این‌رو امام نشر معارف اسلام و فعالیت علمی را، و هم ترمیم عملی به‌سازمان حکومت اموی را، از قیام بالسیف - که مقدماتش آماده نبود - اولی می‌دید. و چون حقوق اسلام هنوز، يك دورهٔ کامل و مفصل تدریس نشده بود، به فعالیت‌های پرثمر علمی پرداخته^۱، ردهین - خاطر که نفس شخصیت و سیر تعلیمات او بر ضرر حکومت اموی بود، مورد ایضا قرار می‌گرفت- ولی امام هیچ‌گاه از اهمیت تکلیفی خودش غافل نبود و از راه دیگری نیز آن را دامن می‌زد. آن راه، تجلیل و تأیید برادر شورشی (زید) بود. - کتاب وزینا لشهده، تألیف مورخ محقق عراقی سید عبدالرزاق موسوی مفرم

۲۱۶

[۲۶۲]. این سخن در مورد اسماعیلیه کتبی در دست است که صفات شخصی و شخصیت امام را هیچ‌سلاطینی ندانند، و هر کس را امامی شناسند. و می‌دانیم کم‌تلق اینان در امامت به سخاقتی عجیب گراییده است. در مورد غلات نیز سخن گفتن لزوم ندارد، چه این فرقه از نظر شیعه مردود است، حتی در مسائل صلبه، حکم به نجات آنان شده است. اما در مورد شیعه امامیه (دوازده اسمائی - اثنی عشری)، چنین اظهار نظری: «در عقیده آنان، صفات شخصی امام، برای اشغال مقام امامت هیچ اهمیتی ندارد» بسی شگفتی- زای است، زیرا درست در جهت عکس واقعیت است.

چطور ممکن است چنین باشد، حال آنکه همهٔ جهان را این سخن پسر کرده است که شیعه معتقد به رئیس معصوم و امام افضل و اتقی و اعلم و ارحم و مطمئن و یانی است، حتی در نوع روایاتی که پیامبر، موضوع امامت را مطرح کرده است، صفات امام را بر شمرده و علی را به‌علاک صفاتش تعیین نموده است. و او را به‌عنوان واعظم است، اقتضای است، انقای است، ازهد خلق را رآف به خلق و مساواتجو در تقسیم ربا-

۱- باید توجه داشت - با دقت و احتیاط - که دیگر در این زمانها، آن‌گونه تکلیف و ملای وجود ندارد، و هیچ قسمی نمی‌تواند بیننده که وظیفه او تنها تدوین احکام است. زیرا احکام اسلامی در سطح حضور، کامل است (مگر وظیفه‌ای که از ناحیهٔ مرشدای جدید وجود دارد، که کم‌تر کسی بدان پرداخته است، با همهٔ بهایی که به آن هست). و به‌دلیل سخن، وظیفهٔ تأسیس دیگر به‌صورت احادیث نیست و آنچه وظیفه است عبارتند، تبلیغ است و مرزبانی و مرحلهٔ تباہی و پیروزمندان - که امام صادر کنند، «عقیده ما پیروزمندان» (روح المعانی) پس تنها وظیفهٔ قبضه که دارای رسالت مرزبانی است این است که در راه صلی شدن احکام و بیان خلق بکوشد... و باقول آن بزرگه... «ما بعد اسلام حاکمیت است بصرفهٔ قانون». و جز این حرجه هست، دلیل نفاختن است، با تلقی صحیح نکردن، یا جوهرمند نبودن یا حساسیت یافتن، یا ظهور و زبون مواصل عاقل شدن یا... به...
 ۲- این سخن در مورد اسماعیلیه کتبی در دست است که صفات شخصی و شخصیت امام را هیچ‌سلاطینی ندانند، و هر کس را امامی شناسند. و می‌دانیم کم‌تلق اینان در امامت به سخاقتی عجیب گراییده است. در مورد غلات نیز سخن گفتن لزوم ندارد، چه این فرقه از نظر شیعه مردود است، حتی در مسائل صلبه، حکم به نجات آنان شده است. اما در مورد شیعه امامیه (دوازده اسمائی - اثنی عشری)، چنین اظهار نظری: «در عقیده آنان، صفات شخصی امام، برای اشغال مقام امامت هیچ اهمیتی ندارد» بسی شگفتی- زای است، زیرا درست در جهت عکس واقعیت است.

گفتند تر و بردبارتر و... ستوده است (القدر، ج ۳) تا معلوم دارد که این صفات ملائذعات است. نیز تا معلوم دارد که زعامت، خود غفلت به خلق است نه تحمیل بر آنان، و رعایت انسان است نه تطبیع انسان. و جامع همه کمالات ممکنه، «صفت» است، که در تشیع شرط امامت شناخته شده است. و فیلسوف معروف شیعی، ابونصر فابابی (دد وآراء اهل الدینة الغاضلة) آن را مشروحاً مورد بحث قرار داده است. و آیاه صفت، جز صفات شخصی، چیزی تواند بود؟ پس پایه اصلی تشیع، توجه به کمالات شخصی امام است. و عمده اعتراضات بر امامت جمهور (اهل سنت)، همین است که امر صفات شخصی را که پیامبر می‌خواست و می‌گفته است و ناکید و ترسیم می‌کرده است، در آن ابتدا ملحوظ نکرده‌اند و بسا افضل و اتقی بیعت نشده است. کتی هم که در اسلام به عنوان «مناف» فضائل تألیف پاته - و عهود بسیار است - اساسی همین اصل بوده است، یعنی معرفی روحیات شخصی و فضایل نفسی رهبران. نهایت مضمون این کتابها در مورد اشخاص چندی، ساختگی است که در محل خود تطبیق شده است. (جلد ۶ و ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ قدر و مأخذ آنرا نقل است)، که به همان ملاحظه مذکور و اهمیت فضایل نفسی در رهبر - که در تشیع وجود داشته است - دیگران در مورد زمامداران مسلم، به توجبه و تطبیع خود آنان و استفاده نامشروع از اموال عمومی، یا از سر خیانت و نفاق و جهل، به جعل مناف و پرداخته‌اند. تنها چیزی که باید یادآوری کرد این است که تشخیص صفات لازم در رهبر، کار عادی و حتی کار دسته - جمعی نیز نیست. بلکه بهترین راه وصول به آن - بر اساس دین الهی - آن است که خدا چنین رهبر شایسته و معلم معصوم و امام عادل را بشناساند. و این به سبیل پیامبر صادق صورت می‌گیرد. و از این روست که ابن سینا، در باب «امامت» می‌گوید: «والتمین بالنس اصوب» - توضیح ۴۱. از اینجا و از توجه به همه جواب این بحث - که اکنون با کمال اختصار بدان اشاره رفت - درمی‌یابیم که در فهم «امامت» در نظر شیعه، اشخاص بسیاری سهو کرده‌اند و گمان بردعاند که موروئی است اما چنین نیست. و اینکه خارجاً در اشخاص خاصی - پدر و فرزند - تحقق یافت است، صرفاً «انطباق واقع است با عقیده»، نه تطبیق عقیده با واقع، و به دیگر سخن: «انطباق قهری» است نه «تطبیق عقلی»، و «تمین» است نه «تمین». دقت شود.

۲۱۷ [۲۶۲]. یادآور شدیم که پس از واقعه «عاشورا» و نهضت «نوابین»، نوع عناصر متحرک و منابع حساسه شبهه از دست رفت، در این صورت دیگر قیام بالیف مبسر نبود، چنانکه نهضت «زید» نیز به ثمره نهایی نرسید. بنابراین، اگر منظور از فعالیت

سیاسی، این گونه قبلی بوده است، این ائمه، به ظاهر، بدان نپرداختند و در جای آن به تصحیح نظر جامعه درباره حکومت و... و تنظیم و نشر اصول اسلام و روشن کردن افکار که نوعی دیگر از مبارزه است دست زدند. اما اگر مقصود، تحت مراقبت قراودان و اشراف بر حرکت های دستگاه خلافت است، شخصیت ائمه در هر حال چنین وجهه و همین را در جامعه اسلام داشت. و از این رو پیوسته مورد ایذا و تعقیب و دایم تحت نظر بودند. شکستهای یحساب و غیر قابل تحلیلی را که امام صادق (ع) از منصور دوانیقی دید زانزد تاریخ است. باید به یاد داشت که در این دوره، حکومت اموی در شرف انقراض بود و قتل عباسیان دامنگیر آنان شده بود، از این رو بهترین فرصت بود برای نشر افکار زنده و ترویج احرار و تصحیح نظر جامعه در مورد شکل حکومت، که در آثار این ائمه از این مقوله، سخن بسیار رفته است، ولی در بنا که هنوز آن سان که باید، تحلیل نگشته و به مردم آموخته نشده است.

۳۱۸ [۲۶۴]. این گونه قیامها، به زبیده - به عنوان فرقه، که بعداً تکوین یافته اند - نسبتی نخواهد داشت، بخصوص در مورد شورشیانی چون نفس زکیه و شهید فخر، که نوعاً تحت تأثیر تامل ائمه (ع) و برای اقامه عدل و دین قیام می کردند و شهید می شدند. و بطور کلی، جزو جریان عمومی تاریخ تشیع محسوبند که از این گونه قیامها و اقدامات آکنده است. (— مقال الطالین، شهداء، التقفیل، و بطل فخر.)

۳۱۹ [۲۶۷]. یادآور شدیم که چنین نبوده است و زندگی آدمی برای ائمه وجود نداشته است. و اشاره کردیم که تفسیقات جلی منصور^۱ (که حتی کسی حق سؤال کردن مطلب علمی از امام نداشت و یزیدگان شیعیه به عنوان دستفروشی و بیوه فروشی دوره گرد به کوی امام می رفتند و از او - با چاره جویی - سؤال می کردند، با آنکه امام صادق حتی نمی توانست در عاشر ارا در اداری رسمی در منزل خود داشته باشد، تا با فلسفه نهفت عاشر را بر ملا شود و مردم مرده زنده شوند و غوغا پیدا کنند) و شکستهای وی در مورد امام صادق (ع) که کارگر اوان وی، نیمه شبان، امام را از درون خانه و از حال و نهج بیرون آوردند و خود سواره باشند و اما چاره در آن سن کهرت و سال خوردگی - پیاده در رکاب خویش تا به دربار منصور دوانیقی عباسی بهوانند، همه زبانه زد

۱- از خود مؤلفه در پیش نقل شده که گفت: «خطای عباسی جاسوسان بسیار بر آنان (خاصه علوی) گمانت بوده و در قیامه اسامی ایمان را تحت نظر داشتند و به سخن کوچکترین سوء همتی بازداشت، با سوسوسان می کردند» — توضیح ۵۱.

تاریخ و گفتگوی مجالس و سخن کادوایان دشتها و هامونها و مسافران رلعها است.

۲۲۰. [۲۶۷]. ظهراً مراد از این تألیفات «اصول اربعه‌نامه» است. این اصول به یادداشت‌های دسی شاگردان حضرت صادق است نه تألیف خود امام، و نسبت آنها مشکوک نیست. (— مقدمه «اصول کافی» — ج ۱ / ۵ و «تأسیس الشیعه» و «ایمان‌الشیعه» — ج ۱ / ۲۶۲ و ۲۶۳، و «الدریعة الی تصانیف الشیعه» — ج ۲ / ۱۲۵ و ۱۷۰ و ج ۶ / ۳۰۱ - ۳۷۷ و «الوجیزة» تألیف شیخ بهاء‌الدین عاملی / ۱۸۳) باید دانست که در غیر «علم فقه و سیاست و معارف و تربیت» نیز امام صادق شاگردانی داشته است و کسانی را پرورش داده است. — کتاب «الامام الصادق علیه السلام الکیمیا»

۲۲۱. [۲۶۷]. علت حمله احترام‌ها نیست نسبت به حضرت صادق (بجز مردود ذواتی بای رسول که در قرآن — ۲۳/۴۲ — بدان تصریح شده است و حدیث ثقیل و سفیه و...) این است که امام صادق در حوزه اسلام و «مذهب» است — از نظر علوم و معارف مختلف دینی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی، جزائی، فلسفی، طبیعی، سیاسی، تربیتی و... و مرکزیت علمی و نقش تعلیمی او همگان را مسلم. حتی ابوحنیفه (پیشوای حنفیان) و مالک‌بن انس (پیشوای مالکیان) خود، مستقیم و غیرمستقیم، از حضرت صادق و بنانی وی در فقه و الهیات بهره بردارند چنانکه شافعی از امام باقر «ع». و ابن‌جمله از ابوحنیفه معروف است: «و ما رأیت الله من جعفر بن محمد» (— کتاب «امام‌الصادق و المصاهب الاربعه». نیز — سخن این خطلون در تاجیل از امام صادق — مقدمه، ۳۴۴). نیز کتاب «الامام‌الصادق و ائمة السنة و الشیعه» — تألیف دکتر عبدالقادر محمود مصری. گرچه در مورد امثال کتاب اشهر، باید با توجه به منابع و تحقیقات اصیل، رجوع کرد، چنانکه در برخی از مباحث این خطلون نیز).

نیز ملا محمد الجلیل قزوینی دازی گوید: «... و امام ابوحنیفه نسلان الکونی، در عهد او (منصور دوانیقی) بود، ابوحنیفه را بارها الحاح کرد که به امامت من اقرار و احترام ده. ابوحنیفه امتناع می‌کرد و می‌گفت: امامت بازید علی راست پس جعفر صادق راست، یا آن‌کس را که ایشان اختیار کنند. از این سبب پس جعفر منصور، ابوحنیفه را محسوس فرمود و در آن حبس زهرش داد. و فضلای اصحاب او را مظلوم است که او را منصور کشت به سبب دوستی و پیروی آکدسول «ص». و ابوحنیفه همه روایت از محمد باقر «ع» و جعفر صادق «ع» کند...» (— النفس / ۱۳۰ - ۱۳۱)

۲۲۲ [۲۶۷]. اولاً - (بنابر معارف شیعی)، امام دولوی تعالیم و معارف است از طریق علم الهی و قرآن و آثار علم نبوی و غیر متأثر از غیر.

ثانیاً - معتزله در آن روزگار (اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری) هنوز دارای چنان شکل فکری نبودند که آراءشان منشأ نفوذ باشد، آنهم در مثل امام صادق.

ثالثاً - امام خود بنیانگذار بود و همه فرق اسلام، او را به عنوان «معلم» می‌شناسند و الهیات و معارفش را یککست و مستقل می‌دانند.

رابعاً - دین اسلام، به گفته خود مؤلف، دین توحیدمحض است، و توحید محض - چنانکه واضح است - خود ضد ورد تشیه است.

خامساً - نفی ورد تشیه (بجز در نص قرآن: آیه ۱۱، سوره ۲۲ و ... و در «نهج البلاغه» و «وعدای عرفه» (از امام حسین - ع) مفاتیح الجنان اعمال روز عرفه) و صحیفه سجاده (از امام چهارم، علی بن الحسین) و نوع مآخذ آن روز معارف شیعی وجود داشته است، و امام صادق خود وارث این آثار و معارف بوده است، دیگر چه نیاز که او - تحت نفوذ افکار دیگران - به این اصل گراید، آن هم دیگرانی که خود شاگردان با واسطه و بی واسطه و ریزخواران خون معارف ایشان بودند. و همین معتزله این مسائل را از علی و تعالیم علی و خطب توحیدی او آموخته‌اند (ع - مقتضای شرح ابن ابی الحدید).

۲۲۳ [۲۶۷، پانوش ۱]. در این باره که لقب «صدیق» و « فاروق»، از طرف یاسر - حتی بر پایه مآخذ خود اهل سنت - بر چه کسی اطلاق شده است - ع - «القدیر»، ج ۳/۲ و به.

۲۲۴ [۲۶۹]. این سخن سخت شگفتی‌زای است، و دلیل آن است که تحقیقات دیگران درباره اسلام (به ویژه تشیع) و لزوم بایستی شخصیت‌های آن، هنوز نادرست است. امام موسی بن جعفر «ع» از نظر تمرکز عناصر میاد و قیام در شخصیت او تا به حدی بود که مهدی، خلیفه عباسی، به امام می‌گفت: «آیا مرا از خروج خویش در ایمنی قرار می‌دهی؟» (ع - ابن خلکان، ج ۲/ ۲۵۶) و هادی عباسی مدعی امام را به زندقه انگیزد. سپس هارون الرشید، که قدرت او را تا حدی دانسته‌اند که بهادر می‌گفته‌است: بهر سوری و بهر جای باری بر ملک من خواهد بود - مجبور شد سال‌های شادی امام را در زندان‌های سبزد و دود از مرکز روحانی اسلام (مدینه) و مقر آل علی و آل

ابوطالب، نگاه دارد، واحدی را اجازه ملاقات با امام ندهد. امام به هیچ وجه و از هیچ چیز هراسی نداشت.^۱ و این حکومت وسیع عباسی بود که هراس داشت حتی هارون الرشید در باره امام می‌گفت: «می‌ترسم فتنه‌ای برپا کند که غولها ریخته شود» (— منتهی السال، باب نهم). و این حکومت وسیع عباسی بود که همه ارکانش با توجه به شخصیت موسی بن جعفر می‌لرزید، زیرا مردم برای خلافت با امام بیعت می‌کردند (— الاحلام، ج ۸/ ۲۷۰). و همین هارون - خلیفه افسانه‌ای - هنگامی که موسی بن جعفر «ع» را دستگیر کرد، چند کجاوه بست، تا مردم ندانند که امام را به کدام ناحیه بردند، و تا یاس بر مردمان چیره شود و بهفتان و هبر حقیقی خویش خو گیرند و بر نشوند.

ثانیاً - امام بجز جنبه‌ای شورش و آزادخواهی، به تصدیق و تصریح همه مورخان، بزه و عبادت بسیار معروف بوده است. مورخان گویند: «کلّ من اعبد لعلّ زمانه» (الاحلام). خطیب بغدادی، در تاریخ بغداد (ج ۱۳/ ۲۷) گوید: «موسی بن جعفر، از عبادت و شکرگوشی به «المبدالصالح» معروف بود. او سخی و بزرگوار بود. بدوهای سیصد تناری و چهارصد دیناری و دوهزار دیناری می‌آورد و بر نانوایان تقسیم می‌کرده. و در روزه بهار (یعنی جلد ۱۷ از چاپ قدیم)، از وی روايت است که فرمود: «بدوم (امام صادق) پیوسته را به سخاوت داشتن و کرم کردن سفارش می‌کرده» - روزه بهار (۳۲۲). و گفتند: «بسیار عشن پوش و روستای لباسی بوده». اولاد امام موسی بن جعفر «ع» برانیز می‌دانیم که نوعاً در شمار شورشیان و انقلابیوند و خود و سادات موسوی، در گه‌ای از طالین صبا نگرانند. (— مقاتل الطالین).

۲۲۵ [۲۶۹]. سخنی است نیز پس شگفتی‌زای... امام موسی بن جعفر را چه آردانی می‌توانست باشد؟ او که - علاوه بر آن همه مناظر دردناک که می‌دید و روح سوزانی که برای ضیاع اسلام و انسان داشت و پس از مهدی و مهدی عباسی (ابن اثیر - حوادث سال ۱۸۳) - از هارون و مظالم هارون آن سان در شکنجه جسمی و اندیشه‌ای و عثم مقفس و شورش و جلفن بهسر می‌برد و همواره مورد اینها و تحقیر و زجر بود و در تبعید و زندانها و تلك سلولها و سیاهچالها - در غل و زنجیر - بهسر می‌برد کسی که تعلیم مکتبشان این است: «حب مساكين» و «بغض جبارين» نشانه وضای خدا نرینده است

۱ - چگونه می‌توان در دوران موسی بن جعفر تصور کرد که هراس آن مراب شکنجین علیه ابا جعفر بغدادی و آند و آن مطهر قرن هجری، او که در «اخلاق اجناسی» و «مقارن حاشه»، این غرض خود را مکتب و خون آفرین را می‌پراکند، و کون حاشه را با این بند حساس می‌آکند، «قلّ اللّ و لکان نه حلاک» - حق را نکوی اگر چه با لاجوری نو کنند (روضا حار ۳۱۹).

(— سفینه البحار، ذیل ماده «رضاء») چگونه می‌تواند معاصر چون هادونسی باشد و با آرامش خیال زندگی کند (حتی بالنسبه...)؟ آری چه آرامشی تواند بود آن‌کس را که مجاش: و قمر السجون^۱ و ظلم المطایره^۲ است و حالش: و ذی الساق — المروض بطریق القبود^۳؟

۲۲۶ [۲۶۹]. در مورد آنچه مؤلف در این باب از این خلکان نقل کرده است، واقع امر، چیز دیگری است. اینک توضیح آن: گاه به‌امام خبر می‌دادند که یکی از خویشان او، برای وی کارشکشی کرده است و نزد سیاست‌پسایان پرداخته است. امام در این مورد — بهر بخششای عمومی که داشت، و بهر اینکه خود همین خویشان تحت حمایت مالی او بودند — هزینه‌ای اضافی برای آنان می‌فرستاد. یکی بدین خاطر، که اگر آنان در اثر تنگدستی دچار چنین سفرطی گشته‌اند و به‌جباران و شمشیران نزدیک شده‌اند، از این انحطاط برآیند، دیگر اینکه جلوائین سنت زبانه گرفته شده‌اند، به جاری انقلابی که امام به آن می‌اندیشید زبان نرسد. و دیگر جنبه اخلاقی ذاتی (تکبیری) داشته است. زیرا وقتی به‌امام می‌گفتند که فلان به‌شما زبان رسانده و به — سر — است. شما چگونه به او بخشش می‌کنید؟ امام می‌فرمود: «او قطع رحم کرده است آیا من نیز قطع رحم کنم؟»

(— مقاتل الطالیین / ۳۳۱ — صفه لصفوة، ج ۱ / ۱۰۲ — میزان الاعتدال ج ۳ / ۲۰۹ — تاریخ بلدنا، ج ۱۳ / ۲۷ — منهاج السنه، ج ۲ / ۱۱۵ و ۱۲۲ — ابن خلدون، ج ۲ / ۱۱۵ — العیابة والنهاية، ج ۱۰ / ۱۸۳ — و ارشاد مفید و ابن خلکان و بحار الانوار مجلسی و الاعلام و ...).

۲۲۷ [۲۶۹]. ماخذ موقوت اسلامی حدیث و تاریخ تأیید نمی‌کنند که این لقب را مأمون به‌امام داده باشد، بلکه امامها از آن پیش، دارای آن لقب می‌دانند. (— روایت ابن بابویه از ابو نصر بزنطی، سفینه البحار، ذیل «رضاء» و «علاء»).

۲۲۸ [۲۷۰]. مقصود مؤلف محترم، از «مؤلفان متأخر شیعه» روشن نیست و دانسته نمی‌شود که از چه زمانی تقدم و تأخر را حساب می‌کند، ولی این موضوع را مؤلفان قدیم شیعه نیز (از جمله شیخ صفوف در «عبرون اخبار الرضا» ج ۱، باب ۱۲ و ۱۳ —

۱ — زندانی زنجاریها. ۲ — دار بختای ساجیالها. ۳ — بنی کسی که از حلقه‌های فل و دره‌بیر استخوان ساق پیشتر خرد شد.

و ۱۲ و ۱۵ و ۲۳ و ج ۲ / ۲۳۱) نقل کرده‌اند.

۲۳۹ [۲۷۲]. اگر بنا به نقل مؤلف: «امام دهم، علی‌التقی، در خانه اسلحه و کتب خاله [خاله از نظر دینار عباسی] پنهان می‌کرده، وی خواسته حکومت را به‌دست‌گیرد، و به‌بغداد و سامرا تبعید شده و پزیران افتاده، و پس از قتل متوکل نیز، از زندان آزاد نشده و به‌من چهل سالگی در حبس و قنات پخته، و گویا بیست سال زندانی بوده...» (مشن، ص ۲۷۲) چگونه می‌توان گفت: «بعد از عدم فعالیت سیاسی خویش...» (مشن، ص ۲۸۲)؟ مگر مقصود از فعالیت، دست‌اندرکار بودن باشد. و این را می‌دانیم که هم‌بزه‌اش را از سرپرستی جامعه‌های اسلامی - حتی با کشتن و محکوم کردن - باز می‌داشتند، تا برای خود در کارها حایلی نبیند.

۲۳۹ و ۲۳۰ [۲۷۲]. این سخن ماکنوناً کاملاً اشتباه است^۱، زیرا چطور می‌تواند تسلیم دوازده امام در قرن پنجم هجری می‌شود شده باشد، با آنکه خود این دوازده تن تا نیمه اول قرن سوم پدید آمده بودند؟ و آیا ممکن است «عده» دو قرن پس از «معلود» می‌شود؟ اما اشکال عمده این سخن، که ممکن است برای غیر این اشخاص نیز روی دهد، موضوعی است که مربوط است به بی‌اطلاعیان از منابع اسلامی و سطحی بودن دیدافتشان و محدودیت مطالباتشان در زمینه اسلام. به‌رحال اکنون اینجا اشاره وار در مورد دوازده امام سخن گفته می‌شود. مسئله دوازده امام (پس‌تقی) را، از آغاز، خود پیامبر اکرم، در داخل اسلام مطرح کرده است و اذهان امت را به‌دندان توجه داده است، و حتی نام آنان را ذکر کرده است. این موضوع در مآخذ بسیاری از لعل سنت درج است. این مآخذ سه نوع است:

- ۱ - مآخذ حدیث، که به‌عنوان حدیث و گفته پیامبر، سخنانی را نیز که در بارگاه بعد از خود گفته است نقل کرده‌اند. مانند «کتاب‌الولایه فی طرق حدیث القدیر» تألیف طبری مشهور، و کتبی دیگر و حتی برخی از صحاح ست و کتب کلام.
- ۲ - مآخذی که در تاریخ و تذکره نوشته شده است، یا در فضایی تألیف یافته است و سخنان پیامبر را نقل کرده‌اند. مانند «فرائد السطین» و «تقصیر السیئه» (تألیف ابن صباغ‌الحکی) و «تایید السیئه» (باب الامتلائی عشر)

۱ - این اشتباه در «الدر الساری» هم آمده است، مانند اشتباهات و خطایات فاضل و بسیار دیگر، که در مورد تاریخ و فرهنگ شیعه، در آن آمده و ده‌ها نیازمند نقد دقیق و دبیکی کامل است، و به‌عنوان دیگرور اضافی نیست و همینجا، کتاب را - در مورد این سائل - بکاره ساخت می‌کنم.

و «خاتراتنی» و «تذکره خواص الائمة» و «مطالب السؤل» و «نظم در السطین» و «نور الابصار» و «اسفار الراغبین» و کتب بسیار دیگر.

۳ - کتبی که علمای اهل سنت، درباره مهدی - بخصوص - نوشته‌اند و در آنها احادیث نبوی راجع به مهدی را گرد آورده‌اند. این مأخذ، پیش از سی - کتاب است که در کتب رجال و فهرستها، نام آنها آمده است (به کتاب پرمایه «الامام المهدی»).

حتی در کتاب «مفاتیح العلوم» معروف، که بین سالهای ۳۶۵ - ۳۷۱، تالیف یافته است (به مقدمه ترجمه فارسی / «ط»)، مؤلف آن درباره ائمه، چنین می‌گوید:

«ففت امامان در مقب اثنی عشری:

علی مرتضی

حسن مجتبی

حسین سیدالشهداء

علی زین العابدین

محمد باقر

جعفر صادق

موسی کاظم

علی رضا

محمدصادق [نقی]

علی صابر [نقی]

حسن طاهر [عسکری]

محمد مهدی، قائم منتظر...

نام این امام چنین است: محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیه السلام، «مفاتیح العلوم» - از ترجمه فارسی آقای سید حسین خدیر جم / ۳۵ - ۳۶).

پس مسئله دوازده امام، و دوازده امامی بودن شیعه امامیه اثنی عشریه، امری است که مدت‌ها پیش از سده پنجم وجود داشته و در نزد مؤلفان مختلف معلوم بوده است، بلکه بی‌گمان باید گفت که پیروان گاردان اوایل اسلام می‌پویند، نا جایی که در اشعار دهل (شهادت سال ۲۴۶) و ابن الرومی (م ۲۸۳) موضوع امام دوازدهم مطرح شده است. در روایات حضرت باقر و صادق (قرن دوم) نیز تصریح بدان شده است.

و همین‌سان تا به حدیث منقول از پیامبر و امام‌علی، از طرق لعل سنت ر شیعه. از اینجاست که مؤلف «تائیس الشیعه» می‌گوید: «این عباس روایات بسیاری نقل کرده است که امام‌پس از پیامبر، دوازده تنند. نام این دوازده تن در این روایات آمده است. و همین روایات تفسیر می‌کند روایات بخاری و مسلم را که، پیامبر فرمود: امام و پیشوا پس از من ۱۲ نفرند» (سـ تأیس/۳۲۳)، و مآخذ مذکور در آغاز این توضیح).

۲۳۲. [۲۷۶]. در این مورد، واقعیت درست به‌عکس آن است که مؤلف می‌گوید زیرا شیعه در مورد جعل حدیث و تمیز صحیح از سقیم آن سختگیری بسیار کرده است، از جمله آن را از مطلقات دوزخ موجب کفاره می‌داند. کتب یشتار شیعه در رجال و معارف الحدیث، شاهد این اصل است. ولی در نظر غیر شیعه داهی غیر از این - در مورد جعل حدیث - پیموده شده است. در اینجا نظر محققان را به‌مطالعه دقیق جلد پنجم کتاب «القدیر» و کتاب «در اسات فی الکسانی والصحیح» و مآخذ دیگر جلب می‌کنیم. نیز - توضیح ۱۱ و ۱۲ و ۱۳۷

۲۳۳. [۲۷۸]. تألیفات شیخ مفید را، حدود دویست مجلد گفته‌اند. و از وی بیش از ۱۵ کتاب طبع شطت: «الارشاد»، «الاختصاص»، «ایمان ابطال»، «الرسالة المفصلة»، «قواتل المقالات فی المذهب والاختلاف»، «شرح عقائد الصدوق»، «الاسالی»، «الافصاح فی الامانة»، «التصول المختار من العبرن والمحاسن». مآخذ شرح حال شیخ مفید بسیار است (از جمله - مقدمه «بحار الانوار» - ج اول، از چاپ جدید - و مقدمه «الاختصاص»).

۲۳۴. [۲۷۸]. اکنون فهرست چندی درباره کتب شیعه وجود دارد که باید بدانها مراجعه کرد. از همه جا مستر کتاب «الدیمة الی تصانیف الشیعه» است (بیش از ۲۰ جلد و نیز مقفاری مستعد که تا این تاریخ (۱۳۵۰ش/۱۳۹۱ق) ۲۰ جلد آن به‌چاپ رسیده است.

۲۳۵. [۲۷۸]. نام تفسیر معروف طبرسی «مجمع الیانه» است. وی تفسیر دیگری نیز نوشته است، به نامهای «جامع الجوامع» یا «جوامع الجامع» یا «الکاف الشاف» و «الوسیط» و «الوانی» (سـ مقدمه تفسیر مجمع الیان / د - ۵، از چاپ کاتر وشی

اسلامیه - تهران) در ضمن باید به یاد داشت که در طول قرون، با همفراختنهایی که برای شیعه وجود داشته است، در میان آنان دانشمندان بسیاری پرورش یافتند و کتب فراوانی نوشته‌اند و علوم و معارف بسیاری به میراث هشت‌اند (— تاریخ فلسفه و فقه و علوم اسلامی، و فهرستها و دایرةالمعارفها).

۲۳۶ [۲۷۹]. ظاهراً مراد از این فصل تکمیلی «باب حادبعشر» است، ولی این باب در

کتاب «منهاج‌الصالح» است؛ نه «منهاج‌الکرامه».

توضیح: شیخ‌الطائفه، محمدبن حسن طوسی، درجمله تألیفات خود، کتابی

دارد به نام «مصباح‌المنتهج». این کتاب را علامه حلی در ده باب خلاصه کرده است

و «منهاج‌الصالح» فی‌مختصر «المصباح» نامیده است. سپس باب یازدهمی (الباب

الحادی عشر) بر آن افزوده است و اصول اعتقادی را در آن به‌یجاز نوشته است. بر

ایمن باب حادبعشر بیش از سی شرح نوشته شده است. (سده القدیمة، ج ۳ / ۵، و

ج ۱۳ / ۱۱۷ و بعد).

۲۳۷ [۲۸۰]. شیعه چنین حقیقتی ندارد که امام حامل «ظهور الهی» باشد. و اینکه ائمه

ظاهرین مظهر نام «اسماء و صفات» و «وعاء مثبت» باشند سخن دیگر است.

۲۳۸ [۲۸۰]. این مطلب را مؤلف فراموش کرده نقل می‌کند و درست نیست؛ زیرا در

قرآن، چنین عنوانی درباره‌ی عیسی نیست، و درباره‌ی موسی نیز به‌صراحت نیست، مگر

به‌اشارة آیه ۲۵۳ (سوره ۲) و آیه ۱۶۲ (سوره ۲)، که لقب «کلیم» برای وی اخذ

شده است.

۲۳۹ [۲۸۱]. پیامبر چنین سخنی نگفته است و در هیچ مأخذ اسلامی نیست. مؤلف نیز

برای آن مأخذی ذکر نکرده است. به‌علاوه این مطلب اصولاً منطقی صحیح نیست،

زیرا پیامبر بنص قرآن (آیه ۲۰، سوره ۲۳) «رسول الله» و «خاتم‌النبیین» است. و

مقام رسول‌اللهی خود ارتباط با ملوک الطیبه است و این خود ملازمه معجزه داشتن و

دارای استعداد اعجاز‌پرو است. از جهت دیگر نیز - برای اثبات مقام خویش - باید صاحب

معجزه باشد. تا ارتباطش با بطن وجود و منکوت کائنات و «حاق‌کبد ایمان» برقرار گردد.

نیز به گفته غزالی: «عقل، خود بخود کراتهایی را که مایه سعادتمندی می‌شوند،

نمی‌شناسد، چنانکه دلوهای را که برای بهداشت تن سودمند است نیز نمی‌شناسد.

از این دو مردمان همچنانکه به‌یروشک نیازمندند به‌یاسیر نیز نیاز دارند. نهایت صدف طیب به‌آزمون معلوم می‌شود، و صدف طیب به‌معجزه (—احیاء، ج ۱/ ۹۷-۱۰۱) مقام خاتمت مستزم آن است که نبی‌خانم، علما و عملا و فضیله، دارای همه‌کمالات سلف باشد، با جنبه‌ی اضافی و تکمیلی و برتر، و اعجاز خود یکی از فضایل بارز انیاست که نمی‌توان تصور کرد که در عیسی «ع» مثلا بوده و در محمد «ص» نبوده است. علاوه بر این، نبوت‌خاتم (بر اساس مبانی مقرر) عین ولایت مطلقه‌است و ولایت مطلقه، مساوی و ناآثیر. نیز — توضیح ۸۷

۲۴۰. [۲۸۱]. مسئله «چاره جویی» نبود، بلکه اصلی بود دینی، مبتنی بر روایات نبوی، حتی غیبت امام. در روایات به‌غیبت برخی از انبیای سلف دولت خودشان نشیه شده است. — مأخذی که درباره «انسان اشی عشر» ذکر شد (—توضیح ۲۳۰ و ۲۳۱).

۲۴۱. [۲۸۲]. چنین نیست که اهل سنت مهدی را قبول نداشته باشند، بلکه چنانکه گویانده نمیر نیز گفت (متن، ص ۲۸۲)، چون موضوع مهدی را احادیث استوار مبتنی است و نوع این احادیث، نبوی است و از یاسیر رسیده است، در نظر اهل سنت نیز قطعی است. بلکه طمای اهل سنت کتابهای بسیاری درباره «مهدی» نوشته‌اند، و بسیاری از آن در ضمن کتب که در تفسیر، با حدیث، یا تذکره و تاریخ نگاشته‌اند، مهدی را ذکر کرده‌اند، حتی برخی از اهل سنت تصادف و اشعاری در منابع او و آرزوی ظهورش سرودند. و حتی احمد امین می‌گوید: «اهل سنت نیز به «مهدی» ایمان دارند.» (—کتاب «المهدی المتظر و العقل»). و گروه بسیاری تصریح کرده‌اند که «مهدی»، همان محمد بن الحسن المکری است. (—مأخذ توضیح ۹۲ و ۹۳ و ۲۳۰ و ۲۳۱).

۲۴۲. [۲۸۳]. یادآور شدیم که اصل موضوع عقیده به «مهدی» اسلامی و جزو اسلام است (—توضیح ۹۲ و ۹۳)، نه اینکه شکل منتهی به خود گرفته باشد. و حتی — بر اساس مأخذ گفتیم که یاسیر خود این عقیده را تعلیم کرده است.

۲۴۳. [۲۸۴]. باید به یاد داشت که در روایات رسیده است که مهدی از مکه ظهور خواهد کرد و تکیه به کعبه کرده انقلاب خود را اعلام می‌کند. بنابراین، پس از فرض صحت نقل یا قوت، این عمل را باید کاری عامیانه دانست، یا عملی در راه نشان دادن مصیبت

و شکل.

۲۴۴ [۲۸۴]. این سخن ابتدا صحیح نیست. در مورد «تقیه» نیز باید یادآور شویم، که اصلی کلی نبوده است و اختصاصی به موارد خاصی داشته است، آنهم در مورد برخی فروع احکام، و از نظر مصداق، در تضایق «جزئیة»، و گرنه پس این همه بخون و شهادت در تاریخ شیعه از کجا پدید آمده است؟ و بنا بر روایتی که خود بطروشفسکی پس از چند سطر نقل می کند، به تنوی روشن می شود که تقیه، کار ضعیفان و ناتوانان است، و امام فقط در حق آنان که هیچ حرکتی و شوری و حماسه ای از ایشان ساخته نیست - بدلن رضا می دهد. پس اینکه «همه شاخه های شیعه پیرو اصل تقیه می باشند» سخنی درست نیست. شاید تقیه معنایی دیگر نیز داشته است که آن نسومی شکل دادن پوشیده باشد ... قائل.

۲۴۵ [۲۸۵]. منابع شیعه در الهیات، بیش از حد سرفراز است، بنا بر این «تأثیر»، در این مورد تفسیر درستی نیست. آری در برخی از مسائل الهیات، معتزله به شیعه نزدیکند. در این مورد - مقدمه عقیق دکتر حامد خنی داود بر کتاب «عقاید الامة»، تألیف علامه شیخ محدوذا المظفر.

۲۴۶ [۲۸۶]. این سخن صحیح نیست، زیرا شیعه تفاسیر بسیاری نوشته است (در مجلد چهارم «الذیبه» هفتصد تفسیر شیعه معرفی شده است) که نوع آنها بر مبنای مسائل علمی و فنی تفسیر تألیف یافته است و از ارجحتن ترین کتب تفسیر است حتی در نظر اهل سنت مانند مجمع البیان که در مصر نیز چاپ شده است و «تفسیر بیان» نیز و... ولی گاهی برخی اندک از آیات و مفسری تأویل کرده است. و این اختصاص به شیعه ندارد و در تفاسیر سنی نیز بسیار است. البته تفاسیر عرفانی که هم در سنی و هم در شیعه هست، از این منوال خارج است، از آنجا که این گونه کتب در اصطلاح، تفاسیر علمی و فنی قرآن نیست.

۲۴۷ و ۲۴۸ [۲۸۶]. در پیش یادآور شدیم (- توضیح ۱۱۷) که «تصحیف باقری» را شیعه ابتدا قائل نیست و علمای شیعه ابتدا و هیچ گاه به متن موجود قرآن، به نظر انتقاد نمی نگرند.

۲۴۹ [۲۸۶]. چنین نیست. آنچه هم در بعضی مآخذ هست این است که برخی این آیه

را چنین قرائت کرده‌اند: «و سلام علی آل یاسین» نه «یاسین».

۲۵۰ [۲۸۶]. چنین توصیف‌های ابداعی در دستورات دینی و قرائتی شیعه دیده نشده است که ولع را در قرآن مجید «اشعه» بخوانند بلکه بهعکس دستور رسیده است که اقرا كما یقرؤ الناس.

۲۵۱ [۲۸۷]. برای آگاهی یافتن از این وجه تسمیه — «غینة الجاه» ذیل واژه «نحل».

۲۵۲ [۲۸۹]. به کتب فقه شیعه، درباره نوع این مسائل رجوع شود. طرح کلی مؤلف محترم وگاه برخی تفصیل، با فتاوی فقهی شیعه کاملاً مطابق نیست.

۲۵۳ [۲۸۹]. با نند می‌توانند بنفع کافر را نیز آزاد کنند. (— بصره علامه — کتاب المق، فصل ۲)

۲۵۴ [۲۹۰]. صمحا کتاب به عنوان مجموعه حقوق امامیه، از حدود هفت قرن پیش از صفویه و شاه عباس صفوی و شیخ بهاء الدین عاملی (۹۵۳—۱۰۳۱) مؤلف و جامع عباسی وجود داشته است — فهرست این اندیم (درگفته به سال ۳۸۵) و فهرست شیخ طوسی (درگفته به سال ۴۶۰) و کتاب «ادب الوعیه» و «تاریخ الفقه الجفری» و «تأسیس الشیعه» و دیگر فهرستها. حتی خود مؤلف گوید: «شرايع الاسلام شیخ نجم‌الدین حلّی، که در قرن هفتم [حدود ۲ قرن پیش از شیخ بهاء الدین عاملی مؤلف «جامع عباسی»] می‌زیست، بهترین کتاب در مذهب شیعه شناخته شده بوده (— متن ص ۳۹۵).

۲۵۵ [۲۹۲]. فکر یکی است — چنانکه مؤلف تشریح می‌کند — و یانات و الفاظ اندکی گوناگون. به دیگر سخن: یانات گوناگونی است برای يك فکر و تعلیم.

۲۵۶ [۲۹۷]. شیعه «بهده» را «لهم دواندهم» و «لانی» و «حجته» و «صاحب‌زمان» و «پندوخت» و «وصی اوصیاء» و «خلیفه یاسر» می‌دانند و هیچ‌گاه او را جزء پیامبران نشمرده‌اند. (در اینجا مقصود مؤلف ظاهراً بیان عقیده فرعیان است).

- ۳۵۷ [۳۰۴]. ظاهر است که مصنفان «زاید» بدانستند به اصطلاح ظنی کلام. - توضیح ۱۹۵
- ۳۵۸ [۳۱۶]. راضی و ابعثای مرشد به کار نمی برده اند، ولی بر روی هم، این گونه کلمات در مورد این فرقه ها، به وسیله دستای از متعصبان لعل مت (پادشاهی از سیاهون که کشتن روح نشیع به نفعشان بوده است و عصبانگرایی شیعی مخالف تر کاذبها پشان مانند لعلی است نامه، پادشاهی که از سری اطلاعاتی از واقعت نشیع - که در حقیقت حمل به خواستها و تعریحات پیامبر است و طبیعی است جوشی و شناسا و آفتابگر فتح، یا از سر نصب منعی، یا سیاسی ظلم می زدند) به کار می رفته است.
- ۳۵۹ [۳۵۲، پانویست ۱]. در فضیلت کعب، روایات مؤکد و بسیاری از پیامبر و ائمه رسیده است. - (سفره البحار، ذیل ولایة «کعب».)
- ۳۶۰ [۳۵۸]. «تأویلات القرآن»، شرح «فصوص الحکم» نیست، و خود نام، مشعر به این موضوع هست. بهر حال از جمله تألیفات عبدالرزاق است: «تأویلات آیات القرآن» و «تحف الاخوان فی خصائص اقیان» و «شرح فصوص الحکم» و «شرح منازل السائرین».
- ۳۶۱ [۳۷۰]. عبادان را نمی توان در شمار او باش و لومین پروتادیا آورد. (برای اطلاع از چگونگی حال عبادان - «تاریخ سیستان»، «سند پادشاه»، «تذکره نامه»، «لغت نامه دهخدا» و مقالات آقای دکتر محمد جعفر محبوب (سخن دوره ۱۹، شماره ۱۰، اسفند ۴۸)، و دیگر مقالات تحقیقی درباره آنان و تألیف کاشفی (تذکره نامه سلطانی).
- ۳۶۲ [۳۷۳]. در اینجا، بطور اجمال، باید یک نکته بسی همین و اساسی را یادآور شد و آن این است که نهضت های خلق برای احقاق حق توده و رفع ستم و یلاد - به قول خود مؤلف - در زیر قافه نشیع به پای شعلست. اکنون چرا ضلعه دیگری در القافه چنین نهضت های نمی توانستند بکنند از اینجا وقوف می یابیم که نشیع در حق تعلیمات خود چنین ضلعه ای هست و اصولا اگر شیعه منسوب خود را بنهضت باید همواره در ثورات و مجاهدات باشد، چونان در گذشته ...

- ۲۶۳ [۲۷۵]. سخن در همین جاست، بنی لازم نیست چنین بنماید که در زیر سرده تشیع قیام را تبلیغ می کردند. بلکه از نظر حقوق و قه شبهه، قیام در چنین شرایطی همین تکلیف شرعی و دینی و عینی است. و چنانکه خود مؤلف می گوید، تشیع عقیده مشترک نهضت‌های خلق بوده است. و چنانکه جرج جرداق می گوید: «در لهندالمبادی کانسالجمله تشیع...» به خاطر این اصول زندگی ساز بود که گسرومعاگروه شبهه می شدند (— کتاب «الامام علی، صوت المدائن لاسانیه» — ج ۵، و سرودجه‌ها، اصل و تفسیر سرودهای شبهه).
- ۲۶۴ [۳۸۳]. مؤلف کیفیت این ثابت شدن را بیان نمی کند و برای این سخن — مانند مواردی دیگر — مانع می بدست نمی دهد.
- ۲۶۵ [۳۸۵]. بعد می نماید که دودمانی بکیاره چنان شبهه شوند که صفویان بودند. در این مورد همان سخن که مؤلف محترم در باب صفحه بعد (در مورد شیخ صدق اللهین) می گوید در دستر به نظر می رسد.
- ۲۶۶ [۳۸۶]. باید متوجه بود که این سخن را، فضل بن دوزبهان، بنی موردی مفرض و متعصب می نویسد که خود مؤلف محترم، پیش از این، در حق وی گفت: «از نظرگاه ضد صفوی و ضد شبهه به موضوع می نگریست...»
- ۲۶۷ [۳۸۹]. باز می نگریم که این سخن را فضل الله بن دوزبهان می گوید.
- ۲۶۸ [۳۸۹]. بسا از این سخن از ابن دوزبهان است، بنی موردی متعصب و تهمت‌زن و نامرتق و فحاشی که هم اکنون دربارهٔ پیروان و یاران صفویه گفت: «سید لایسایه کوه و در تاریکی مستغرقان شاملو...» که گویی خود با این تعصب و فحاشی در روشنی فرق است.
- ۲۶۹ [۳۹۶]. باید به خاطر داشت، که متعصب شبهه، در جریان اصلی خویش، به هیچ کیفیت نمی تواند تکیه گاه قوادلیزم باشد، بلکه تشیع، ماهیهٔ همواره در جهت ضد هر هدف جایزانه و غیر انسانی، موضع دارد. نهایت ممکن است قلدت‌نشان، اصول تعلیمات آن را از لغات دور بدانند، و روحانیان سست‌عنصر نیز به روشنگری نپردازند در

اینجا لازم است که هوشندان دلسوز جامعه به پیدارگری برخیزند و تشیع را به نسلها بیاموزند.

۳۷۰

[۳۹۷]. آنچه مؤلف محترم، تا آخر فصل پادآور می شود در بوطیه گفتنیهاست، که از هر دو سوی (سنی و شیعہ) نسبت به یکدیگر عشتوئیهایی می شده است، آن هم نوعاً در سطح عوام و به تحریکات بیگانه. و اکنون - از لحاظ روشنفکران و روشنگران داخله افسالیم اسلام و مسلمین راستین - چنین نیست. (هـ : توضیح ۱۴۴) و امید است که نباشد و وحدتی عام به شکل راستین آن پدید آید و به پیا میزد.

فهرست مأخذ و منابع

تالیفات واجد جنبه عمومی منابع

Абу-л-Му'алли¹ — Байан ал-вазай. В кн. Ch. Schefer. *Chrestomathie Persane*, t. I. Paris, 1883 (извлечения перс. текста).

Баруки — Albersini's *Chronologie orientalischer Völker*, hrsg. von E. Sachau. Leipzig, 1878 (араб. текст).

Баруки — *Chronology of Ancient Nations...*, transl. by Dr E. Sachau. London, 1879 (англ. пер.).

Вахиди — *Al-Wa qid i. History of Muhammed's campaigns (Kitab al-maghazi)*, ed. A. von Kremer. Calcutta, 1856 (B1) (араб. текст).

Вахиди — *Muhammed in Medina. Waqidi's Kitab al-maghazi*, hrsg. von J. Wellhausen, Berlin, 1862 (нем. пер.).

Давлатшах — *The Tadhkirat ash-shu'ara...* of Dawlatshah, ed. by E. G. Browne. London — Leyden, 1901 (перс. текст).

Ибн ал-Асир — *Ibn al-Athiri Chronicon...*, ed. C. I. Tornberg, t. I—XIV LB, 1851—1876 (араб. текст с указателем).

Ибн ал-Баззи — *The Fars-nama...*, ed. by G. Le Strange & R. A. Nicholson. London, 1921 (GMS NS. I) (перс. текст).

¹ В этот отдел включены как сочинения общего характера, так и специальные сочинения (источники и пособия), упоминаемые или цитируемые в разных главах.

² Вначале, до знака тире, указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в примечаниях.

Ибн Баттута — Voyages d'Ibn Batoutah... par C. Detremery et B. Sanguinelli, vol. I—IV. Paris, 1854—1859 (араб. текст и параллельный франц. пер.).

Ибн Мискавейх — см. Мискавейх.

Ибн Надим. Фихрист — Ibn an-Nadim al-Warraq. Fihrist... ed. G. Flügel, t. I—II. Leipzig, 1871—1872 (араб. текст).

Ибн Хазм — Книга ал-фасль фи-л-милал, тт. I—V. Каир, 1317—1321—1899—1903 (араб. текст).

Ибн Халдуз — Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, publiés par E. Quatremère. «Notices et extraits», t. XVI—XVIII. Paris, 1858—1861 (араб. текст).

Ибн Халдуз — Prolégomènes... traduits par M. C. [Mac Guckin] de Slane. «Notices et extraits», t. XIX—XXI. Paris, 1862—1868 (франц. пер.).

Ибн Халликан — Ibn Chalikani Vitae Illustrum virorum, ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII. Göttingae, 1835—1843 (араб. текст).

Ибн Халликан — Ibn Chalikani's Biographical dictionary, transl. by B. N. Mac Guckin de Slane, vol. I—IV. Paris, 1842—1871 (англ. пер.).

Истахри — Vitae regnorum... ed. M. J. de Goeje. LB, 1870 (BGA, t. I); ed. 2. LB, 1927 (BGA, t. I) (араб. текст).

Иа'куби. Тарих — Ibn Wadbihi... Historiae, ed. M. T. Houtsma, pars I—2. LB, 1863 (араб. текст).

Иахут, Иршад — The Irshad al-arib... or Dictionary of learned men. ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII. London—Leyden, 1907—1927 (GMS, VI/1—7) (араб. текст).

Иахут, Му'джам ал-булдан — Yaqut's Geographisches Wörterbuch, hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd. I—VI. Leipzig, 1866—1873 (араб. текст и указатели).

Казвини, Хамдаллах Муттауфи. Нузхат ал-кулуб — The geographical part of Nuzhat al-quhuh... ed. by G. Le Strange. Leyden—London, 1915 (GMS, XXIII/1—2) (перс. текст и англ. пер.).

Конкорданция и Корану — Concordantiae Corani Arabicae... ed. G. Flügel. Lipsiae, 1898.

Коран — Corani textus Arabicus, ed. G. Flügel. Lipsiae, 1869 (араб. текст).

Коран — Ал-Кур'ан. Каир, 1338—1919/20 (араб. текст).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. хаджи Мухаммед-Хусейна Каджураки. Тегеран, 1341—1923, литогр. (араб. текст с перс. подстрочным пер. и с конкорданциями).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. Басир ал-чутана. Тегеран, 1314—1896, литогр. (араб. текст с параллельным перс. пер. и кашф ал-айат — неморданция).

Коран. Изд. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (араб. текст с параллельным рус. пер.).

Коран. [Рус.] пер. комментаторов: «Приложение» акад. Н. Ю. Крачковского. Под ред. В. И. Белкина. М., 1963.

Макидзи — см. Мухаддиси.

Ма'суд, Мурудж — Ma'soudi. Les prairies d'or... par C. Barbier de Meynard et Pavet de Chantelie, vol. I—IX. Paris, 1861—1877 (араб. текст с параллельным франц. пер.).

Ма'суд, Табрих — Kitab at-tahbih wa-l-tahraf, ed. M. J. de Goeje. LB, 1894 (BGA, t. VIII) (араб. текст).

Мирхонд — Рухлет-с-салаф, тт. I—VII, литогр. изд. перс. текста (в одном томе). Ланкан, 1300—1863; Бомбей, 1266—1849; нов. изд. Тегеран, 1338—1339—1959—1962 (перс. текст и указатели).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Каутали — The Tajarib al-umam... reproduced in facsimile... by L. Caetani, vol. I, V, VI. London, 1909—1917 (GMS, VII) (араб. текст).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Амедроза-Маргалуца — Experiences of the nations... vol. V—VI (The eclipse of the Abbasid Caliphate, vol. I—II). Oxford, 1920—1921 (араб. текст и англ. пер.).

Мухаддиси (Макидзи) — Descriptio Imperii Moslemici auctore... al-Muqaddasi, ed. M. J. de Goeje. LB, 1872 (BGA, t. III); ed. 2. LB, 1900 (BGA, t. III) (араб. текст).

Итгом аз-мулаж — Siyasat-Nameh..., ed. par Ch. Schefer. Paris, 1891 (перс. текст).

Итгом аз-мулаж — Siyasat-nameh... [рус.] пер., введено в научное пользование и комментарии Б. Н. Заходера. М. — Л., 1949.

Сам'ани — The Kitab al-ansab..., ed. by D. S. Margoliouth. Leyden — London, 1912 (GMS, XX) (факсимиле араб. текста).

Табари — Annales quos scripsit..., al-Tabari, ed. M. J. de Goeje cum aliis, ser. I—III (I—XIII). LB, 1879—1901 (араб. текст с введением, глоссарием и указателями).

Хаджи Халифа, Кашф аз-зунун 'ан асма' аз-мутуб ва-л-функун — Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum..., primus, ed. G. Flügel, t. I—VII. Leipzig—London, 1835—1858 (араб. текст, латин. пер., комментарии и указатели).

Хондемир — Хабиб ас-сибар, тт. I—III. Бомбей, 1273—1856/57 (литография перс. текста); нов. изд. Джалаля ад-дина Хумайи, тт. I—IV. Тегеран, 1333 х. солн. — 1954 (перс. текст с предисл. издателя).

Хорезми, Абу 'Абдаллах Мухаммад — Liber Malalah al-'olum..., ed. van Vloten. LB, 1895 (араб. текст).

Шахрастани — Kitab al-milal wa-d-nihal, ed. by W. Cureton, part I—II. London, 1842—1846 (араб. текст).

Шахрастани — Asch-Schahraatani's Religionsparteien und Philosophenschulen... Übersetzt..., von Th. Haarbrücker, Bd. I—II. Halle, 1850—1851 (нем. пер.).

تالیات ککی

Аля-эвде А. А. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII—XIV вв. Баку, 1956.

Бартольд В. В. Иран. Исторический обзор. Ташкент, 1926.

Бартольд В. В. Ислам. Пг., 1918.

Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана. СПб., 1903.
Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и в России, изд. 2. Л., 1925.

Бартольд В. В. К истории крестьянских движений в Персии. В сб.: Из далекого и близкого прошлого (В честь Н. И. Кареева). Пг., 1923.

Бартольд В. В. Культура мусульманства. Пг., 1918.

Бартольд В. В. Место оранжарийских областей в истории мусульманского мира. Баку, 1925; нов. изд. в кн.: В. В. Бартольд. Соч., т. II, ч. I. М., 1963.

Бартольд В. В. Мусульманский мир (Введение в науку, история). Пг., 1922.

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. В кн.: В. В. Бартольд. Соч., т. I. М., 1963 (нов. изд. дополн.).

Беляев В. И. Арабские источники по истории туркмен и Туркмени. В кн.: Материалы по истории туркмен и Туркмени, т. I. М. — Л., 1939.

Беляев Е. А. Мусульманское сентанство. М., 1957.

Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965.

Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы. В кн.: Е. Э. Бертельс. Избр. труды [т. I]. М., 1960.

Бертельс Е. Э. Очерк истории персидской литературы. Л., 1928.

Гафуров Б. Г. История таджикского народа, т. 1, изд. 2, М., 1932.

Гябб К. А. Р. Арабская литература. М., 1960.

Гольдшер Н. Лекции об исламе. М., 1912 (рус. пер.).

Дозя Р. Очерк истории ислама. Рус. пер. В. И. Каменского, с предисл. изд. ред. и с ори. А. Е. Крижского. СПб., 1904.

Иванов М. С. Очерк истории Ирана. М., 1932.

История Ирана — И. В. Пугачевская, А. Ю. Яаубовская, И. П. Петрушевский, Л. В. Строева, А. М. Велемичин. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л., 1958.

- Климович Л. И. Ислам: Очерки. М., 1962; нов. изд., 1965.
- Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. М. — Л., 1950.
- Крымский А. Е. История Персии, ее литературы и дервишеской тесофии, тт. I—III. М., 1909—1917 (литогр.).
- Масса А. Ислам. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Беляева. М., 1961.
- Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. [Т.] 1. Исследование; [тт.] 2—4. Приложения (матр. отрывки из соч. араб. историков и географов). В серии: Православный Палестинский сборник, т. XVII, вып. II. СПб., 1897—1903.
- Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен. [Рус.] пер. с нем., под ред. Н. А. Медникова, тт. I—III. СПб., 1896—1896.
- Новичев А. Д. История Турции. I. Эпоха феодализма. Изд. ЛГУ, 1963.
- Петрушевский И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XII—XIV вв. М. — Л., 1960.
- Смирнов И. А. Очерки истории научения ислама в СССР. М., 1954.
- Шиндт А. Э. Очерки истории ислама как религии. «Мир ислама», тт. I—III. СПб., 1912.
- [Якубовский А. Ю.] История Узбекской ССР, т. I, кн. первая. Ташкент, 1955 (ч. III, тт. V—XI).
- 'Abd al-Jalil I. M. Breve histoire de la littérature arabe. Paris, 1947.
- Arnold Th. a. A. Guillaume. The legacy of Islam. Oxford, 1931.
- Becker C. H. Islamstudien, Bd. I—II. Leipzig, 1924.
- Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur, Bd. I—II. Weimar—Berlin, 1896—1902; Supplementbände I—III. Leiden, 1937—1942.
- Brown E. G. A Literary history of Persia, vol. I—IV, Cambridge, 1909—1924; new ed. Cambridge, 1951—1964.
- Caetani L. Annali dell'Islam, vol. I—X. Milano, 1905—1916.
- Doxy R. Essai sur l'histoire de l'Islamisme. Leyde, 1879.
- Encyclopaedia of religion and ethics, ed. by J. Hastings, vol. I—XII. Edinburgh, 1908—1926.
- Encyclopédie de l'Islam, ed. par M. Th. Houtsma etc., t. I—IV et Suppléments. Leyde—Paris, 1913—1936 (паралельные изд. на арав. и нем. яз.).
- Gardet L. La cité musulmane: vie sociale et politique. Paris, 1954.
- Gibb A. H. R. Arabic literature: an introduction. London, 1926.
- Gibb A. H. R. Mohammedanism. London, 1949.
- Goldziher I. Mohammedanische Studien, Bd. I—II. Halle, 1899—1890.
- Goldziher I. Vorlesungen über den Islam, Bd. I—II. Heidelberg, 1925 (2 Ausg.).
- Hitti Ph. K. History of the Arabs. London, 1946, 3-d ed.
- Hughes T. B. A Dictionary of Islam. London, 1885.
- Huani Cl. La littérature Arabe. Paris, 1923.
- Juynboll A. W. T. Handbuch des islamischen Gesetzes. Leiden, 1910.
- Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig, 1868.
- Kremer A., von. Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd. I—II. Wien, 1875—1877.
- Lambton A. K. S. Islamic Society in Persia. London, 1954.
- Lammens H. L'Islam, croyances et institutions. Beyrouth, 1926.
- Le Strange G. The lands of the Eastern Caliphate. Cambridge, 1905.
- Lavy R. The social structure of Islam. Cambridge, 1957, 2-d ed.
- Macdonald D. B. Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. London, 1913.
- Nicholson R. A. A Literary history of the Arabs. Cambridge, 1930.
- Nöldeke Th. Der Islam. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
- Pearson J. D. Index Islamicus 1906—1956; Supplement 1956—1960. Cambridge, 1962.

- Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда. М., 1902.
- Надирадзе Л. И. К вопросу о рабстве в Аравии в VII в. В сб.: Вопросы истории и литературы стран зарубежного Востока. Изд. МГУ, 1960.
- Пигулевская Н. В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. М.—Л., 1965.
- Пигулевская Н. В. Зарождение феодальных отношений на Ближнем Востоке. Уч. зап. ИВАН, т. XVI, 1959.
- Пигулевская Н. В. Общественные отношения в Неджиде в начале VI в. н. э. «Советские востоковеды», т. VI, М.—Л., 1949.
- Толстой С. П. Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах. Известия ГИИМК, вып. 103, Л., 1934.
- Толстой С. П. Очерки первоначального ислама. М., 1932.
- Толстой С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.—Л., 1948.
- Якубовский А. Ю. Ирак на гранях VIII и IX вв. В кн.: Труды Первой сессии арабистов. Л., 1937.
- Якубовский А. Ю.—см.: Булчев Е. А. и А. Ю. Якубовская.
- Andreas, Tog. Mohammed, the man and his faith. London, 1936 (нем. пер. 1832).
- Arnold T. W. The Caliphate. Oxford, 1924.
- Barthold W. Abu Muslim: EI, vol. II.
- Bell R. The origin of Islam in its christian environment. London, 1926.
- Beveridge W. Ebionism. ERE, vol. V.
- Blachère R. La problématique de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952.
- Brandt W. Mandaeans. ERE, vol. VIII.
- Brockelmann K. Das Verhältniss von Ibn el-Athir «Kamil fi-t-tarikh» zu Tahiris «Tarikh ar-rusul». Strassburg, 1890.
- Brünnow, Die Charidschiten. Strassburg, 1884.
- Buhl Fr. Das Leben Mohammeds. Heidelberg, 1955 (2 Ausg.).
- Buhl Fr. Hanif. EI, vol. II.
- Burckhardt I. Travels in Arabia. London, 1829.
- Casanova P. Mohammed et la lin du monde. Paris, 1911.
- Diez E. Manara. EI, vol. III.
- Diez E. Masdjid. EI, vol. III.
- Diez E. Mihrab. EI, vol. III.
- Diez E. Minbar. EI, vol. III.
- Fischer A. Kahl. EI, vol. II.
- Gelger A. Was hat Muhammad aus den Judentum aufgenommen? Bonn, 1833; neu. u. Leipzig 1902.
- Godard A. Les anciennes mosquées de l'Iran. «Alhar-e Iran», vol. II. Hamlet, 1937.
- Goldziher I. Isma'. EI, vol. II.
- Grimme H. Mohammed, Theil I. Das Leben. Münster, 1892.
- Huani Cl. Histoire des Arabes, vol. I—II. Paris, 1912.
- Lammens H. Etudes sur le regne du calife Mo'awiyah I. Paris, 1908.
- Lammens H. Etudes sur le siècle des Omeyyades. Beyrouth, 1930.
- Lammens H. La Mecque à la veille de l'égire. Paris, 1924.
- Le Siranga Q. Bagdad during the Abbasid Caliphate. London, 1924 (2-d ed.).
- Macdonald D. B. Allah. EI, vol. I.
- Margollouth D. S. Early development of Mohammedanism. London, 1904.
- Margollouth D. S. Mohammed and the rise of Islam. London—New York, 1905.
- Margollouth D. S. Muhammad. ERE, vol. IX.
- Montgomery Wall W. Muhammad at Mecca. Oxford, 1953.
- Montgomery Wall W. Muhammad at Medina. Oxford, 1956.
- Muir W. Life of Mahomet. Edinburgh, 1923 (2-d ed.).
- Muir W. The Caliphate, its rise, decline and fall. London, 1924 (2-d ed.).

- Polak J. E. Persien, das Land und seine Bewohner. Bd. I—II. Leipzig, 1863.
- Rypka J. Iranische Literaturgeschichte. Leipzig, 1959.
- Sale G. The Koran. London, 1821.
- Sauvaget J. Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman. Éléments de bibliographie (éd. refondue et complétée par Cl. Cahen). Paris, 1961.
- Schacht J. Der Islam (Religionsgeschichtliche Lesebuch). Tübingen, 1931.
- Schwarz P. Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen. Bd. I—IX. Leipzig—Stuttgart, 1896—1930.
- Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. ... by H. A. R. Gibb and J. H. Kraemer. Leyden, 1953.
- Weilhausen I. Skizzen und Vorarbeiten, I—VI. Leipzig, 1887—1899.
- Wensinck A. J. Kaba. El. vol. II.
- Wensinck A. J. The Muslim creed. Cambridge, 1932.
- Wüstenfeld F. Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen, 1882.
- Zimmbaur E. de Manuel de généalogie de l'Islam. Hanovre, 1927.
- Зейдан Дж. Тарих таъаддути аш-шам, тт. I—V. Каир, 1902—1908 (на араб. яз.).

ماخذ مربوط به مقدمه و فصلهای اول و دوم

- Арабский эпос XI века. [Факсимильное] изд. [части] араб. текста, [рус.] пер., введение и изучение памятника и комментарий П. А. Гривневича, под ред. В. Н. Беляева. М., 1960.
- Балазори — Liber originalliens regionum auctore ... al-Beladsori... ed. M. J. de Goeje. LB. 1866 (араб. текст).
- Димашари — Abu Hanifa ad-Dinawari. Kitab al-akhbar al-awal, publiée par V. Guirgass. Leyde, 1888 (араб. текст).
- Димашари — Abu Hanifa ad-Dinawari... Prelace, variantes et index, publiés par I. Krotchkowsky. Leyde, 1912.
- Ибн Са'д, Табака — Ibn Sa'd. Kitab al-Tabaqat al-kabir, ed. E. Sachau cum alia, t. I—IX. LD. 1904—1928 (араб. текст).
- Ибн Кутейба — Ibn Qutaiba's 'Uyun al-akhbar, hrsg. von C. Brockelmann, Bd. I—IV. Berlin — Strassburg, 1900—1908 (араб. текст).
- Ибн Хашим — Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishaq bearbeitet von 'Abdelmelik Ibn Hisc'lam (Sira sayyidna Muhammad), hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd. I—II. Göttingen, 1858—1860 (араб. текст).
- Ибн Хашим — Sira, hrsg. von G. Weil. Stuttgart, 1864 (нем. пер.).

تالیفات کتب

- Бартольд В. В. Абу Мухаммад. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Две неопубликованные статьи о раннем исламе. Справедл. Л. И. Климонича. «История-марксист», 1939, № 5—6.
- Бартольд В. В. К истории арабских завоеваний в Средней Азии. ЗВОРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Мусейтима. Известия Рос. акад. наук, т. XIX, Л., 1925.
- Беляев В. И. Анонимная историческая рукопись коллекции В. А. Изюмова в Азиатском музее. Зап. коллегии востоковедов, т. V, 1930.
- Белкис Е. А. Образования арского государства и аганиковские миссии в VII веке. В серии: Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов в Кембридже. М., 1964.
- Беляев Е. А. и А. Ю. Якубовский. Арабия к началу VII в. В кн.: Всемирная история, т. III. М., Изд. АН СССР, 1957, гл. VII.
- Иностранцев К. А. Сасанидские эюды. СПб., 1909.
- Кадирова Т. Из истории крестьянских движений в Мавераннахре и Хорасане. Ташкент, 1965.

- Nöldeke Th. Das Leben Muhammeda. Hannover, 1863.
 Nöldeke Th. Ein Sklavenkrieg im Orient. «Orientalische Skizzen». Berlin, 1892.
 Snouck Hurgronje C. Mekka, I. I—II. Leiden, 1888.
 Sprenger A. Das Leben und die Lehre des Muhammad, Bd. I—III. Berlin, 1861—1865.
 Spuler B. Die Chalifenzeit. Entstehung und Zerfall des islamischen Weltreiches. Leiden, 1952.
 Spuler B. Iran in frühislamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben (643—1055). Wiesbaden, 1952.
 Weil G. Geschichte der Chalifen. Bd. I—III. Mannheim, 1846—1861.
 Wellhausen J. Das Arabische Reich und sein Sturz. Berlin, 1902.
 Wellhausen J. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. Berlin, 1901.
 Wellhausen J. Reste arabischen Heidentums. Berlin, 1897.
 Wensinck A. J. Salat. El, vol. IV.
 Zaydan J. Umayyads and 'Abbasids. Iranol. by D. S. Margolionh. Leyden, 1907 (GMS, IV).
 Zwemer S. J. The Moslem Christ. London, 1912.
 См. также раздел «Общая литература» (Источники и пособия).

مربوط بفصل نوم

منابع

- Baydawi — Commentarius in Coranum..., Bd. I—II, ed. H. Fleischer. Lipsiae, 1846—1848.
 Zanaqshari — The Kashshaf 'an haqiq al-Jamali..., t. I—II, ed. by W. Nassau Lees. Calcutta, 1854—1861—BI.
 Махалли, Джалал ад-дин и Суюти, Джалал ад-дин. — Тафсири ва-Джалалайн. Бомбей, 1863 (араб. текст).
 Рави, Фахр ад-дин. — Ат-тафсири ал-кабар, тт. I—VIII. Каир, 1308—1890 (араб. текст).
 Суюти — см.: Махалли и Суюти.
 Суюти, Джалал ад-дин — Suyuti's Hikan li-'ulum al-Qur'an or the exegetic sciences of the Quran; ed. by Maklawics Basheer od-deen and Noor al-Jalq. with an analysis by Dr. Sprenger, vol. I—II. Calcutta, 1852—1854 (BI) (араб. текст).
 Табари, Мухаммед ибн Джарир — Тафсири, тт. I—III. Каир, 1901.
 Об изданиях Корана и concordances к нему см. раздел «Общая литература» (Источники).

تالیفات کمری

- Кречковский Н. Ю. «Приложения» к рус. пер. Корана (см. раздел «Общая литература. Источники»).
 Крымский А. Е. Тезисы по Корану. М., 1902.
 Brockelmann C. Baidawi. El, vol. I.
 Buhl Fr. Kur'an. El, vol. II.
 Grimme H. Mohammed. T. II. Einleitung in den Koran. Münster, 1895.
 Hirschfeld H. New researches in the composition and the exegesis of the Quran. London, 1902.
 Jallery A. Materials for the history of the text of the Quran. London, 1937.
 Nöldeke Th. Der Quran. «Orientalische Skizzen», Berlin, 1892.
 Nöldaka Th. Geschichte des Qurans. Göttingen, 1860.
 Nöldeke Th. Geschichte des Qurans, ed. F. Schwally, „Bd. I—II. Leipzig, 1909—1919 (нов. пересмотр. изд.).
 Sale G. The Quran. London, 1821.
 Stanton H. W. The teaching of the Quran. London, 1920.
 Weil G. Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld, 1844 (2 Ausg. 1878).
 См. также литературу к введению и гл. I—II (Пособия).

مربوط بکتابهای چهارم تا هفتم

منابع

- Абу Юсуф Йа'куб — Книга ал-харадж. Булах, 1302—1885 (араб. текст; нов. изд. Каир, 1911).
- Абу Юсуф Йа'куб — *Abou Yuzof Yn'qoub. Le livre de l'impôt foncier, traduit et annoté par E. Fagnan. Paris, 1921.*
- Бейхакк — Тарих-е Бейхакк, изд. д-ром Ганж и Фейза, Тегеран, 1324—1945 (перс. текст).
- Бухари — *Sahih. Le recueil des traditions Mahometanes, vol. I—III, ed. L. Krehl. Leyde, 1862—1868* (араб. текст; нов. изд. Leyden, 1907—1908).
- Ибн ал-Асир — Усд ал-габа фи-м'рифат ас-сахаба. Каир, 1290—1883 (араб. текст).
- Ибн Хавбаль — Муснад, тт. I—VI. Каир, 1312—1895 (араб. текст).
- Кабус-нама — *Qabus-nama. . . ed. by Reuben Levy. London, 1951—GMS NS, XVIII* (перс. текст).
- Маварда. Ал-ахлак ас-султаниа — *Al-Mawardi. Constitutions politiques, ed. M. Enger. Воплаз, 1853* (араб. текст).
- Малик ибн Анас — Ал-Муватта'. С коммент. аз-Зурнаки. Тт. I—IV. Каир, 1280—1863/84 (араб. текст).
- Маринани. Бурхан ад-дин — Хизайа, рус. пер., под ред. Н. Гродекова, тт. I—IV. Ташкент, 1893 (рус. пер. с франц. пер., сделанного с перс. пер. арабского оригинала).
- Муслих — Ас-Сахих, тт. I—II. Булах, 1290—1873 (араб. текст).
- Шайбани — Ал-Джами' ас-сагир. Лакхнау, 1311—1893 (араб. текст).
- Шафиа — Книга ал-умм. Булах, 1321—1903 (араб. текст).

تالیات گمکی

- Али-заде А. А. К вопросу об институте хакма. Об. статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
- Бартольд В. В. Теократическая идея и светская власть в мусульманских государствах. Отчет С.-Петербургского университета за 1902 г.
- Бартольд В. В. Узгубек и его время. Ил., 1918.
- Бартольд В. В. Халиф и султан. «Мир ислама», т. I.
- Берг Л. В. С. фав деа. Основные начала мусульманского права, Пер. В. Гиргаса. СПб., 1882.
- Гиргас В. Ф. Права христиан на Востоке по мусульманским законам. СПб., 1865.
- Крымский А. Е. Источники для истории Мохаммеда. ч. II. М., 1912.
- Остроумов Н. П. Шариаз по школе (мазхаб) Абу Ханифы. СПб., 1913.
- Петрушевский И. П. Виноградство и акведукты в Иране в XIII—XIV вв. «Византийский вестник», т. XI, 1956.
- Петрушевский И. П. Применение рабского труда в Иране и сопредельных странах в позднем средневековье. В серии: Доклады делегации СССР на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве. М., 1960.
- Шарль Р. Мусульманское право. [Рус.] пер., под ред. и с предисл. Е. А. Белова. М., 1936.
- Якубовский А. Ю. Об исповедных аррестах в Иране. «Советское востоковедение», т. IV. М. — Л., 1947.
- Abdül-Rahim. The principles of Muhammadan jurisprudence. London, 1911.
- Ameeb 'Ali. Personal law of the Muhammadans. Lucknow, 1880.
- Baillie N. B. E. A Digest of Muhammadan law, vol. I. London. 1869.
- Backer C. H. Steuerrecht und Lehnwesen in den muslimischen Staaten. «Der Islam», 1914, Bd. V, Helt I, 1914.
- Barchini M. van. La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes. Geneva, 1886.
- Cahen Cl. L'évolution de l'impôt du IX au XIII siècles. Annales (économie, société, civilisation), t. 8, N° I. Paris, 1953.

- Clavel E. Droit musulman: le waqf ou habous.. (règles hanafites et malékites), vol. I—II. Paris, 1895—1896.
- Dennet D. C. Conversion and the poll-tax in early Islam. «Harvard historical monographs», 1930.
- Fyfe, Asaf. Outlines of Muhammadan law. Oxford, 1949 (2-d ed. Oxford, 1955).
- Goldziher I. Die Zachiriten. Leipzig, 1884.
- Goldziher I. Fiqh. El, vol. II.
- Goldziher I. Muhammedanische Studien, Bd. II Halle, 1890 (на рус. яз. издание В. Р. Попова в ЗБОРАО, т. VIII, 1894).
- Gottlieb R. The Cadi—the history of this institution. London, 1908.
- Guillaume W. The traditions of Islam. Oxford, 1924.
- Juynboll Th. W. Hadith. El, vol. II.
- Krehl L. Über den «Sahih» des Buchari. ZDMG, Bd. IV, 1850.
- Kremer A., von. Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Bd. III, Die Staatsidee des Islams. Leipzig, 1868.
- Law in the Middle East, Ed. M. Khadduri a. H. Liebesny, vol. I. Origin and development of Islamic law. Washington, 1955.
- Lokkegaard F. Islamic taxation in the classic period. Copenhagen, 1950.
- Pollak A. M. Classification of lands in the Islamic law. Amer. j. semi-ue languages, 1940.
- Rosenthal E. I. J. Political thought in medieval Islam. Cambridge, 1962.
- Snouck Hurgronje C. Le droit musulman. Revue de l'histoire des religions, vol. XXXVII, 1897.
- Shoukry Bidaï, L'institution des biens dits habous ou waqf. Paris, 1924.
- Tischendorf P. Das Lehnwesen in den moslemischen Staaten. Leipzig, 1872.
- См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. I—II.

مربوط بالفصلهای هشتم و نهم

منابع

- Газали, Абу Хамид — Ал-мухик мин ад-далаль. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Ихля' 'ulum ад-дин, тт. I—IV. Каир, 1289—1872 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Кинийа-йн со'адат. Бонбей, 1320 (перс. текст).
- Газали, Абу Хамид — Al-munqidh min ad-dalal, trad. franc. par Bardier de Meunard. JA, 7 sér., vol. IX.
- Газали, Абу Хамид — Tahafut al-falasifa, ed. M. Bouyges, Beyrouth, 1927 (араб. текст).
- Газали, Абу Хамид — Widerspruch der Philosophen, übersetz. von T. J. de Boer (нем. пер. «Тахафут ал-фаласифа»).
- Нбн Рушд (Аверроэс) — Тахафут ат-тахафут. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
- Субки — Табахат аш-шаф'и'на. Каир, 1324—1906 (араб. текст).
- Фирдоуси, Шах-намэ - J. Mohl. Shah nama..., éd. complète, vol. I. Paris, 1830 (перс. текст).

نايات كبرى

- Бартольд В. В. Мир Аш-Шир и политическая жизнь. В сб.: Мир Аш-Шир. Л., 1928.
- Гольдмюер Н. Культ святых в исламе. М., 1933 (рус. пер. пяти статей Н. Гольдмюера, под ред. и с предисл. Л. И. Климовича).
- Azin Palacios M. Algsrel—dogmática, moral, ascética. Zaragoza, 1901.

- Aa'in Palacios M. Sens du mot etcéolots dans les oeuvres d'al-Ghazali et d'Averroes. Rev. Afric. № 261—262, 1906.
- Bauer H. Die Dogmatik al-Ghazali's. Halle, 1912.
- Boer T. J. de. Die Widersprüche der Philosophen und ihr Ausgleich durch Ibn Rushd. Strassburg, 1894.
- Boer T. J. de. Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901 (англ. пер.: T. J. de Boer. The history of philosophy in Islam. London, 1903).
- Carra de Vaux B. Ghazali. Paris, 1902.
- Carra de Vaux B. Ibn Rushd. El, vol. II.
- Goldziher I. Abdal. El, vol. I.
- Goldziher I. Die islamische und jüdische Philosophie. Die Kultur der Gegenwart, Bd. I, Hft 5, 1913.
- Goldziher I. Vorlesungen über den Islam. Ed. Fr., Babinger. Heidelberg, 1925 (2-d ed.); франц. пер.: I. Goldziher. Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920.
- Horien M. Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bonn, 1912.
- Kremer A. von. Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams. Leipzig, 1873.
- Macdonald D. B. Al-Mu'tazila. El, vol. III.
- Macdonald D. B. Ghazali. El, vol. II.
- Macdonald D. B. Kadar. El, vol. II.
- Macdonald D. B. Life of al-Ghazali. JAOS, vol. XX, 1899.
- Macdonald D. B. The religious attitude and life in Islam, Chicago, 1909.
- Margoliontch D. S. Karrariya. El, vol. II.
- Mehren M. A. Exposé de la réforme de l'islamisme commencée par el-Ash'ari. Actes du III Congrès Internationale des orientalistes à St. Petersburg, t. II. SPb., 1876.
- Mex A. Die Renaissance des Islam. Heidelberg, 1922.
- Munk S. Melanges de la philosophie juive et arabe. Paris, 1859.
- Rosenthal F. The muslim concept of freedom. London, 1960.
- Salisbury. Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will. JAOS, vol. VIII, 1866.
- Schreier. Zur Geschichte des Asharitentums Actes du VIII Congrès Internationale des orientalistes à Stockholm, sect. I. Leyde, 1891.
- Spitta W. Zur Geschichte Abu-l-Hasan's al-Ash'ari. Leipzig, 1879.
- Strothmann R. Tashbih, El, vol. IV.

مربوط بلفلسفای دهم و یازدهم

منابع

- Бейхаан Абу-л-Фазль — Тарих-и Бейхаан. Изд. д-ров Гана и Фейза. Тегеран, 1324—1345 (перс. текст).
- Бейхаан Абу-л-Фазль — История Маз'уда (1030—1041 гг.). Предисл., рус. пер. и прим. А. К. ... издана Ташкент, 1962.
- Баруни — Alberuni's India, ed. by Dr. E. Sachau. London, 1877 (араб. текст).
- Баруни — Alberuni's India, transl. by Dr. E. Sachau. London, 1886; 2-d ed. London, 1910 (англ. пер.).
- Бундари — Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, ed. par M. T. Nourisma, vol. II. Leyde, 1889 (араб. текст).
- Джувейни — The Tarikh-i Jahangusha... ed... by Mirza Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab-i Qazwini, pt. III, containing the history of Mangu-qaan, Halaqu and the Ismailis. Leyden — London, 1937 (GMS, XVI/3) (перс. текст).
- Джувейни — The history of the World-conqueror by Ala Malik-i Juvayni, transl. ... by J. A. Boyle, vol. II. Manchester, 1958 (англ. пер.).
- Guyard St. Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis. Paris, 1874.
- Ибн Бадмаейх аз-Куни аз-Садук — Китаб мах аз Ваддуруху-а-Фазлх. Тегеран, 1326—1908 (араб. текст).

- Donaldson D. M. The Shi'ite religion. London, 1933.
 Feylesuf Riza (Riza Tewfiq), Dr. Etude sur la religion des hourouffis. B me: Textes Hourouffis, ed. par Cl. Huart. London—Leyden 1909 (GMS, IX).
 Goeje M. J., de. La fin de l'empire des Carmathes de Bahraïn. JA, 9 ser, vol. V, 1895.
 Goeje M. J., de. Memoire sur les Carmathes de Bahraïn. Leyde, 1886.
 Goldziher I. Beiträge zur Litteraturgeschichte der Shi'a und sunniti-schen Polemik. Akademie d. Wissenschaft, Philol.-Hist. Kl., I. Wien, 1874.
 Goldziher I. Das Prinzip der Taqiya im Islam. ZDMG, Bd. LX, 1906.
 Goldziher I. Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniya Sekte. Leiden, 1916.
 Hamdani H. History of the Ismaili Da'wat. JRAS, 1932, № 1.
 Hodgson M. G. S. The order of assassins. Hagar 1955.
 Huart Cl. Isma'iliya. EI, vol. II.
 Jacob G. Die Bektashiye. Abhandlung d. Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaft, I Kl., XLIV, Theil III. München, 1909.
 Ivanow W. A creed of the Fatimids. Bombay, 1936.
 Ivanow W. A guide to Ismaili literature. London, 1933.
 Ivanow W. Brief survey of the evolution of Ismailism. Bey-hay, 1952.
 Ivanow W. Early Shi'ite movements. JBBRAS, vol. 17, 1911.
 Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. JBBRAS, vol. 16, 1940.
 Ivanow W. Studies in early Ismailism. Cairo, 1948.
 Ivanow W. The rise of the Fatimids. London, 1942.
 Lewis B. The origins of Ismailism. Cambridge, 1940.
 Macdonald B. D. Ithna'ashariya. EI, vol. II.
 Macdonald B. D. Shi'a. EI, vol. IV.
 Massignon L. Esquisse d'une bibliographie qarmate. B сб.: Ajab-nama — A Volume of oriental studies, presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.
 Massignon L. Karmates. EI, vol. II.
 Minorsky V. La domination des Dailamites. Paris, 1932.
 Nöldeke Th. Das Heiligtum Husala's zu Kербала. Berlin, 1909.
 Querry A. Droit musulman. Recueil des lois, concernant les Musulma-nes-Chyites, vol. I—II. Paris, 1871—1872.
 Riza Tewfiq см.: Feylesuf Riza.
 Sadighi Q. Les mouvements religieux iraniens. Paris, 1939.
 Tornauw N. Le droit musulman exposé d'après les sources. Paris, 1860 (франц. пер. с нем.).

مربوط بفصل دولتهم

منابع

- Абу Са'ид ал-Мейкени, шейх — Жизнь и речи старца Абу Са'ида (Халиф у суханан-и шейх Абм Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).
 'Аттар, Фарид ад-дин — Tadhkirat al-awliya, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II. London — Leyden, 1905—1907 (перс. текст).
 Афлак, Афзаль ад-дин — Манакиб ал-'арифин. В кн.: Cl. Huart. Les saints des derviches-tourtere, t. I. Paris, 1918 (франц. пер.).
 Джамал, Нур ад-дин — The Nafahat al-uns min badharat al-quda, ed. by 'Abd al-Hamid and Kabir ad-din Ahmad. Calcutta, 1859 (перс. текст).
 Джузавби Худжаври — Раскрытие скрытого за завесой (Кашф аль-мах-джуб). Посмертн. изд. В. А. Жуковского. Л., 1926 (перс. текст, указатели и предисл.).
 Джузавби Худжаври — The Kashf al-Mahjub..., transl. by R. A. Nichol-son. London, 1911 (GMS, XVII) (англ. пер.).
 Ибн ал-'Араби — Фусус ал-хикам. Капр, 1309—1891; нов. изд. Капр, 1321—1903 (оба изд. с комментарием 'Абд ар-Раззакан Кашани, араб. текст).
 Ибн ал-'Араби — Футуhat ал-Макшиха. Булак, 1374—1857 (араб. текст).

- Духа — Duxa. Historia. Corpus scriptorum historiae Byzantinae, ed. J. Bekker. Bonn, 1834 (греч. текст и итал. пер.).
- Захиди, Хусейн ибн шейх Абдал — *Silsilat an-nasab-i Safawiya ...* Zerlin, 1343—1924/25 (Serie «Iranschahre») (перс. текст).
- Зено, Катерина — *Travels in Persia...* HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
- Казвини, Милр Нахда. Лубб ат-таварих. Изд. сейида Джалаля ад-дина Теграни. Тегран, 1315 х. соин. — 1936 (перс. текст).
- Кавани, Хамдаллах Мустауфи, Тарих-и гузида — *The Tarikh-i guzida...* ed. by E. G. Browne. Leyden — London, 1910 (GMS, XIV/1—2) (факсимиле перс. рук. и сокращенный англ. пер.).
- Мар'шм, Забир ад-дин — *Schur eddin's Geschichte von Tabaristan...* hrsg. von B. Dorn. SPb., 1850 (перс. текст).
- Решид ад-дин Фазлаллах — Джани ат-таварих, т. III. Научно-критич. изд. перс. текста А. А. Али-заде и рус. пер. А. К. Аренакса. Баку, 1967.
- Решид ад-дин: Фазлаллах — Мухаббат-и Рашиди. Изд. проф. Хан Бавадур Муаввиза Шафи. Лахор, 1947 (перс. текст).
- Рота — Rota, G. *La vita del Sophi, re di Persia...* (в приложении к кн. R. du Maou. *Etat de la Perse en 1660*, ed. par Ch. Scheier. Paris, 1890).
- Сейфи, Сейф ибн Мухаммед ал-Хараби — Тарих-нам-и Харат. Изд. проф. Мухаммед-Зубейра ас-Сидлюки. Калькутта, 1944 (перс. текст).
- Таваккула ибн-Баззас — Сафват ас-сафа'. Бомбей, 1328—1910 (перс. текст).
- Тазкират ал-молук — *The Tadhkirat al-muluk...* ed. by V. Minoraky. Leyden — London, 1943 (GMS NS, XVII) (перс. текст и англ. пер.).
- Фазлаллах ибн Рузбихан Хумани — V. Minoraky. *Persia in A. D. 1478—1490, an abridged translation of Fadlallah b. Ruzbihan Khundji's «Tarikh-i «Alamara-yi Amin»*. London, 1957 (англ. пер.).
- Хасан Румлу — *A Chronicle of the Early Safawids...* ed. by C. N. Seddon. Gaskell's Oriental Series, № LVII (перс. текст). LXIX (сокращенный англ. пер.). Varoda, 1931—1934 (Ахсан-ат-таварих, т. XII).
- Хасан Румлу — Ахсан ат-таварих. Рук. ЛГДБ, каталог Дорна, № 287 (т. XI и XII, перс. текст).

تاریخ کمر

- Бартольд В. В. Народное движение в Самарканде 1365 г. ЗВРАО, т. XVII, 1906.
- Бартольд В. В. Новый источник по истории Тимуридов. Зап. ИВАН, т. V. Л., 1935 (посмертн. изд.).
- Гордлевский В. А. Из религиозных исканий в Малой Азии — *Книгобашни*. «Русская мысль», 1916, № 11.
- Ибрагимов Джафар. Ардебильское владение Сефевидов. Баку, 1960.
- Ибрагимов Джафар. Феодалные государства на территории Азербайджана XV в. Баку, 1962.
- Иванов П. П. Хозяйство джуббарских шейхов. М.—Л., 1954.
- Минишуд-Махлай Н. Д. Шини и его социальное лицо в Иране на рубеже XV—XVI вв. В сб.: Памяти акад. И. Ю. Крачковского. Изд. ЛГУ, 1958.
- Молчанов А. А. К характеристике налоговой системы в Гератезиохи Алшера Навои. В сб.: Ролопозначных узбекской литературы. Ташкент, 1940.
- Новичев А. Д. Крестьянское восстание в Туркии и начале XV века. «Проблемы востоковедения», 1960, № 3.
- Петров П. И. Давние источники о составе воиновских континентов Ислама I. «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.
- Петрушевский И. П. Внутренняя ослепленность Ахмеда Ак Койунлу. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.
- Петрушевский И. П. Городская жизнь в государстве Хулигуидов. «Советское востоковедение», т. V. М.—Л., 1948.

- Carra de Vaux, Ghazali. Paris, 1902.
 Eihé H. Der Çulismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie. Morgenländische Studien. Leipzig, 1870.
 Gobineau J. A. Trois ans en Asie — 1855—1858. Paris, 1859.
 Goldziher I. Abdal. El, vol. I.
 Goldziher I. L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam. Revue de l'histoire des religions, vol. 37, 1896.
 Goldziher I. Asketismus und Sufismus. B. von: J. Goldziher. Vorlesungen über den Islam, Bd. IV. Heidelberg, 1925.
 Goldziher I. Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Çulismus. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XIII, 1899.
 Guyard St. 'Abd ar-Razzaq et son traité de la prédestination et du libre arbitre. JA, 7^{ser}, t. I.
 Hartmann R. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus, «Der Islam», Bd. VI, 1916.
 Horien, Aaa. Indische Strömungen in der islamischen Mystik, Bd. I—II. Heidelberg, 1927—1928.
 Macdonald D. B. 'Abd ar-Razzaq Kashani. El, vol. I.
 Macdonald D. B. Al-Ghazali. El, vol. II.
 Macdonald D. B. Derwish. El, vol. I.
 Macdonald D. B. Emotional religion in Islam as affected by music and singing. JRAS, 1901—1902.
 Macdonald D. B. The life of al-Ghazali with special references to his religious experiences and opinions. JAOS, vol. XX, 1899.
 Margottouh D. S. Kadiriya. El, vol. II.
 Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1922 (2^d ed. Paris, 1954).
 Massignon L. La passion d'al-Halladj, martyr mystique de l'Islam. Paris, 1922.
 Massignon L. Tarika. El, vol. IV.
 Massignon L. Tasawwuf. El, vol. IV.
 Merx A. Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg, 1893.
 Nicholson R. A. The idea of personality in sufism. Cambridge, 1923.
 Nicholson R. A. The lives of 'Umar Ibn al-Farid and Ibn al-'Arabi. JRAS, 1906.
 Nicholson R. A. The mystics of Islam. London, 1914.
 Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.
 Palmer E. H. Oriental mysticism. 2^d ed. with an introduction by A. J. Arberry. London, 1938.
 Rose H. A. The Darwishes. Oxford, 1927.
 Smith, Margaret. Rabfa the mystic. Cambridge, 1928.
 Smith, Margaret. Studies in early mysticism in the Near and Middle East. London, 1931.
 Tholuck F. A. Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica. Berlin, 1821.
 См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. VIII и IX (Источники и пособия).

مریوط بفصل سیزدهم منابع

- Анджолелло — Discourse of ... G. M. Angiolello. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
 Анонимный венецианский купец — The travels of a Merchant in Persia. HS, vol. 49, pt. 2. London, 1873 (англ. пер.).
 Анонимный историк шаха Исм'а'ла I — The early years of Shah Ismail..., ed. by Denison Ross. JRAS, 1896 (перс. текст).
 Вассэф — Книга-и мустатаб-и Вассэф. Бомбей, 1269 — 1852/53 (перс. текст; переиздания: Тегеран, 1338 г. соиз. — 1960).

Ибн ал-'Араби — The Tarjuman al-ashwaq, a collection of mystical odes Ed. by R. A. Nicholson. В сери: Oriental Translation Fund, New Series, vol. XX. London, 1911 (араб. текст, англ. пер. и комментарий).

Ибн ал-Мушаввар — Тайны единения с Богом в подангах старца Абу Са'ида (Асраф ат-таухид фи-макамат аш-шейх Абу Са'ид). Изд. В. А. Жуковского. СПб., 1899 (перс. текст).

Кашван, Абд ар-Рахман — Abdu'r-Razzaq's Dictionary of the technical terms of the Sufies, ed. by Sprenger. Calcutta, 1845 (араб. текст).

Кашфи, Фазр ад-дин 'Али ибн Хусейн-а Ба'на — Рамаханат 'айм ал-хай-ет. Лутоку, 1308—1890; также: Ташкикт, 1329—1911 (перс. текст).

Кермани, Шах Ни'маталлах Вали — Matériaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermāni. Textes persanes publiés avec une introduction par Jean Aubin. Téhéran — Paris, 1956.

Кушеври, Абу-л-Касим — Ар-Рисалат ал-Кушеври. Булак, 1287—1870 (араб. текст).

Лахори, Рахмаллах. — Хазинет ал-асфия. Кауштур, 1312—1894 (перс. текст).

Лутф-'Али-бек Азур-а Исфавани. — Аташвада. Казьмутта, 1249—1833; также: Бомбей, 1277—1860 (перс. текст).

Minaignou L. Réveil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, 1929.

Риза-Кули-хан Хидайат — Маджма' ал-фусаха'. Тегеран, 1293—1878 (перс. текст).

Риза-Кули-хан Хидайат — Рийаз ал-'арифин. Тегеран, 1305—1887 (перс. текст).

Руми, Джалали ад-дин, Маскван — The Mathnavi Ma'nawi, ed. from the oldest manuscripts... by R. A. Nicholson, vol. 1—8. London—Leyden, 1925—1940 (перс. текст, англ. пер. и комментарий).

Халат у сухавази — см.: Абу Са'ид.

Харакани, Абу-л-Хасан, шейх — Е. Э. Бертельс. Нур ал-'улум — жизнописание шейха Абу-л-Хасана Харакани. В сб.: Иран, т. III. Л., 1929 (перс. текст, рус. пер. и введение).

تالیفات کمالی

Бертельс Е. Э. Основные моменты в развитии суфийской поэзии. В сб.: Восточные языки, т. I. Л., 1927.

Бертельс Е. Э. Суфийская космогония у Фарад ад-дин 'Аттара. Ифтихиский сборник, III, 1924.

Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. — Е. Э. Бертельс. Избр. труды [т. III]. М., 1965.

Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб., 1895.

Иванов П. П. Хозяйство джуббарских шейхов. М.—Л., 1954.

Крмский А. Е. Очерк развития суфизма до конца III века хиджры. Труды Восточной комиссии инт. Московского археологич. общества, т. II. Л., 1895.

Семенов А. А. Бухарский шейх Баха уз-дин [Нахшбанд]. Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914.

Abu Bakr Siraj ad-din. The origins of sufiism. (Islamic Quarterly), vol. III, No 1. London, 1936.

Aflifi A. The mystical philosophy of Ibn al-'Arabi. Cambridge, 1939.

Arberry A. J. An introduction to the history of sufiism. Oxford, [1942].

Arberry A. J. Le soufisme. Introduction, trad. franc. de J. Gouillard. Paris, 1952.

Asin Palacios M. Algazel. Zaragoza, 1901.

Asin Palacios M. La mystique d'al-Ghazzali. «Mélanges de la faculté orientale de l'Université St Joseph», t. VII. Beyrouth, 1914—1921.

Brown E. O. The Sufi-mysticism. В кн.: A. Literary history of Persia, vol. I, chap. XII.

Carra de Vaux Djalaal ad-din Rumi. Et, vol. I.

Петрушевский Н. П. Государства Азербайджана в XV в. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I, Баку, 1949.

Петрушевский Н. П. Из истории Ширвана в конце XV в. «Исторический журнал», 1944, № 1.

Петрушевский Н. П. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане в Армении XVI — нач. XIX вв. Изд. ЛГУ, 1949.

Степанов А. С. Труд Дуки как источник по истории восстания Бёркхидже Мустафы. «Византийский временник», т. V, 1952.

Стросов Л. В. Сербдары Самарканда. Уч. зап. ЛГУ, № 96, 1949.

Твердатов А. С. К вопросу об изучении первого антифеодального восстания в Турции. «Византийский временник», т. XI, 1956.

Успенский Ф. И. Очерки по истории Трапезунтской империи. Л., 1929.

Шахматов Э. М. К вопросу о дипломатических сношениях персов Сефевидов с западными странами. Уч. зап. Азербайджанского гос. ун-та, серия историч. наук, вып. 1, 1950.

Эфендиев О. А. Из истории социальной и политической борьбы в Азербайджане на рубеже XV в XVI вв. Краткие сообщения ИВАН, вып. XXXVIII, 1960.

Эфендиев О. А. К некоторым вопросам внутренней и внешней политики шаха Исмаила I. Труды Ил-та истории АН АЗССР, т. VII, Баку, 1957.

Эфендиев О. А. Образование азербайджанского государства Сефевидов в начале XVI в. Баку, 1961.

Aubin, Jean. Etudes Salavides, I. Journal of the economic and social history of the Orient, vol. II, pt. 1, Leiden, 1959.

Babinger F. Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Salawijja. В сб.: 'Ajab-nama — A Volume of oriental studies presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.

Babinger F. Scheich Bedr ed-din... Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenswesens im Altosmanischen Reich. «Der Islam», Bd. XI, 1921.

Bayani Kh. Les relations de l'Iran avec l'Europe Occidentale à l'époque Salavide. Paris, 1937.

Brown E. G. Note on an apparently unique manuscript — History of the Salawiy Dynasty. JRAS, 1921, July.

Büchner V. F. Serbedars. EI, vol. IV.

Фальсафи, Насраллах. Тарих-и равабид-и Иран ба Уруш дар давраи Сафавийа. Тегеран, 1334 а. солн. — 1955 (на перс. яз.).

Hinz W. Irans Aufstieg zum Nationalstaat im XV Jahrhundert. Berlin, 1936.

Икбал (Эгбал). 'Аббас. Тарих-и муфасссал-и Иран аз истила-и мутула та тахрир-и Каджарийа. Тегеран, 1320 а. солн. — 1941 (на перс. яз.).

Касрави, Алмад. Шейх Сафи ва табарат. Тегеран, 1323 а. солн. — 1944 (на перс. яз.).

Minoraky V. A Mongol decree of 720—1320 to the family of shaykh Zahid. BSOS, vol. XVI, pt. 3, 1954.

Minoraky V. Musha 'sha'. EI, Supplements, livre. 4, 1937.

Minoraky V. Shaykh Bai-elendi on the Salavids. BSOS, vol. XX, 1957.

Minoraky V. The Aq Qoyunlu and land reforms. BSOS, vol. XVII, pt 3, 1955.

Minoraky V. The poetry of Shah Isma'il. BSOS, vol. X, pt 4, 1942.

Minoraky V. The supporters of the lords of Ardabil. В кн.: Tadhkirat al-muluk (Appendices)... ed. by V. Minoraky. London, 1943 (GMS NS, XVI).

Петрушевский Н. [П]. Нахлат-и сарбадаран дар Хорасан. «Фархат-и Иран заман», джидд-и 5—6, 1341 х. солн. — 1962 (перс. пер. с рус. Карима Кичавара)

Rostam H. R. Die Salawiden. Freiburg, 1953.

Spuler B. Die Mongolen in Iran. 2 Aufl. Berlin, 1955.

Togan, Zeki Validi. Sur l'origine des Salavides. «Melanges Massignou», vol. III, Damas, 1957.

فهرست مأخذ و منابع توضیحات

- آل یاسین، راضی / صلح الحسن - کاظمین، چاپ دوم، دارالکتاب المراثیه / ۱۳۸۲ ق
- ابراهیم عرجون، صادق / عثمان بن عفان - (بواسطه الفدیرة).
- ابن ابی الحدید، عزالدین / شرح نهج البلاغه - مصر، تحقیق محمد باقر فضلایر لمیم، داراحیاء الکتاب العربیه.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی / الکامل فی الثاریخ - قاهره / ۱۳۴۸-۱۳۵۵ ق، بیروت / ۱۳۸۶-۱۳۸۵
- ابن لیمیه، ابوالعباس / منهاج السنة النبویه - مصر / ۱۳۲۱ ق، (بواسطه الفدیرة).
- ابن الجوزی، ابوالفرج / تذکرة خواص الامة بذكر خصائص الائمة - تهران / ۱۳۸۵ و نجف / ۱۳۶۹
- ابن حاکم، ابو محمد حسن / صفة جزيرة العرب - لندن / ۱۸۸۲ (بواسطه عبداله بن ساء).
- ابن حجر (عسقلانی) شهاب الدین / ۱) تهذیب تهذیب الکمال فی معرفة الرجال - حیدر آباد دکن / ۱۳۲۵-۱۳۲۷ ق
- ابو الفضل / ۲) لسان المیزان - حیدر آباد / ۱۳۳۱ ق
- ابن حجر هیتمی، شهاب الدین احمد / الصواعق المعرقة - مصر مطبعینیه / ۱۳۵۷-۱۳۵۸ ق
- ابن حزم ظاهری، ابو محمد علی : ۱) الفصل فی الملل والنحل - مصر، مطبعة لادیه / ۱۳۱۷ ق
- المحلی بالآثار فی شرح المجلی بالاختصار -

(به واسطه «الفدیر»)

مقدمه ابن خلدون - قاهره، مطبعة مصطفى محمد.
وفیات الاعیان - قاهره، تحقیق محمد مجی‌الدین
عبدالحید، مطبعة الاستقامة / ۱۴۶۷ق و چاپ سنگی
تهران

ابن خلدون، عبدالرحمان
ابن خلکان، شمس‌الدین

دیوان ابن‌الرومی - بیروت، شرح محمد شریف سلیم،
دار احیاء التراث العربی.

ابن الرومی، ابوالحسن علی

(۱) الاشارات و التنبيهات - قاهره، مطبعة الخيرية/
۱۳۲۵ق

ابن سینا، ابوعلی حسین

(۲) الاضحية فی المغانم - قاهره، تحقیق سلیمان دنیا،
مطبعة الاعضاء.

(۳) الرسائل - لندن، تحقیق بیکتیل مهرنی / ۱۸۹۱.
(۴) الشفاء - قاهره، تحقیق ابن‌نوائی و سعیدزاده / ۱۳۸۵
روضة المناظر فی اعیان الاوائل والاواخر - (= تاریخ
ابن شحنة) بولاق، دوحاتبة ابن‌انیر، ج ۷-۹ / ۱۲۹۰ -
۱۳۰۳ق

ابن شحنة، ابوالولید

تحفة العقول عن آل الرسول - تهران، کتابخود
اسلامی / ۱۳۸۶

ابن شحنة (حرانی)، ابو محمد حسن

الفصول المهمة فی فضائل الائمة - ایران / ۱۳۰۲
الفرق بین الفرق - مصر / ۱۳۲۸.
مطالب المؤول فی مناقب آل الرسول - همدان، تذکرة
خواص الائمة، (به واسطه «الفدیر»)

ابن صباح ماتکی، نورالدین علی
ابن طاهر بغدادی، ابومنصور
ابن طلحة شافعی، جمال‌الدین

الاستیعاب فی معرفة الاصحاب - حیدرآباد دکن /
۱۳۱۸-۱۳۱۹

ابن عبدالبر قرطبی، جمال‌الدین

جوامع العلوم نسخة عکسی، از نسخة اسکود بال.
مختصر البلدان - لندن، چاپ دخویه.
البدایة و النهایة - بیروت، مکتبة المعارف، و ریاض، مکتبة
النصر / ۱۹۶۶

ابن فریخونه شعبا
ابن فقیه، ابوبکر
ابن کثیر، عماد‌الدین

الفهرست - (= فهرست العلوم) - مصر، مطبعة
الرحمانية، بولاق / ۱۲۹۵
سيرة رسول الله ص - بولاق / ۱۲۹۵

ابن ندیم، محمد بن اسحاق

ابن هشام بصری، عبدالملک

- ابوداؤد، سلیمان بن اشعث
سنن ابی داؤد - مصر، با تطبیقات احمد سعد علی،
مطبعة مصطفی الحلبي / ۱۳۷۱ق، ودعلی / ۱۲۸۳.
- ابوریاء، محمود
(۱) اضواء علی السقا المحمدية - مطبعة صور الحدیث /
۱۳۸۳
- ابوالفداء، عماد الدین
(۲) شیخ المخبیة ابو هریرة القدوسی - قاهره، چاپ دوم.
مختصر تاریخ البشر (المختصر فی اعیان البشر) (= تاریخ
ابوالفداء) مصر، مطبعة الحسنة / ۱۳۲۵ق
- ابو فراس حمدانی، حارث بن ابی العلاء
ابو نعیم اصفهانی، احمد بن عبد الله
احمد بن حنبل، ابو عبد الله
اردوبادی، محمد علی
اصفهانی، سید ابوالحسن
اصفهانی، ابوالفرج
- امین، احمد
(۱) ضعی الاسلام - مصر.
(۲) لجر الاسلام - مصر.
(۳) یوم الاسلام - (به واسطه و ترجمه اعیان الشیعه).
اعیان الشیعه - دمشق (تاجلد پنجاه و ششم و همد).
- امینی، محمد هادی
امینی (علامه)، عبد الحسین احمد
امینی، محمد هادی
ایچی، قاضی عبدالدین
باقلانی، قاضی ابوبکر
بخاری، محمد بن اسماعیل
- شهداء الفضیله - نجف / ۱۳۵۵
(۲) المدنی فی الکتاب والسنة والادب - بیروت، چاپ
سوم، دار الکتاب العربی / ۱۳۸۷، ۱۹۶۸ (تاجلد یازدهم).
بطل الخ - نجف، مطبعة الحیدریه / ۱۳۸۸
الموافقی علیها لکلا یوتحقق المقاد و تبیین المیام (با
شرح میر سید شریف جرجانی) آستانه / ۱۳۱۱
(۱) اعجاز القرآن - قاهره (در حاشیه اتقان سیوطی) / ۱۳۷۰
(۲) التهمید فی الرد علی المذاهب - (به واسطه و التدیر) -
الجامع الصحیح - قاهره، مطبعة بنیة / ۱۳۲۳

- بكري، ابو عبيد الله
معجم ما استعجم من اسماء المواضع و البلاد - قاهره،
تحقيق مصطفى السقا/ ۱۳۶۲ ق
- بلاذري، احمد بن يحيى
فتوح البلدان - مصر، تحقيق صلاح الدين نجيد.
بلاذري، محمد جواد
۱) الالاء الرحمان في تفسير القرآن مجلدا مطبوعا لمرقان/ ۱۳۵۱
۲) الرحلة المدرسه - نجف، مطبعة الحيدريه.
۳) الهدى الى دين المصطفى - نجف، مطبعة الحيدريه/
۱۳۸۵
- بهار، محمد تقى ملك الشعر
۱) بهار و ادب فارسي - تهران، شركت سهامى كتابهاى
جسى / ۱۳۵۰ ش
- بيروني، ابورحمان
۲) منتخب جوامع الحكايات - (اصل اثر: مديد الدين
حرفى)، تهران/ ۱۳۲۲ ش
- بيهقي، ابوالحسن (ابن فضل)
۳) توبيخ (روزنامه) - سال ۳۳، شماره ۳۷
المآثر الباقية عن القرون الخالفة - لايز بك/ ۱۹۲۳
تتمة صوان الحكماء - تاريخ حكماء الاسلام/ دمشق/
۱۹۳۶
- توحيدى، ابوحسان على
۱) الاشاع والمؤانسه - (به واسطه والتديره).
۲) البحر المحيط - تفسير، (به واسطه والتديره).
قيام الحسن - (به واسطه واصلح الحسنه).
انصاف عثمان - (به واسطه والتديره).
- تقلى، ابراهيم بن محمد بن هلال
جاده المولى بكه محمد
جرجاني، عبدالقاهر
۱) اسرار البلاغه - قاهره، تطبيق احمد مصطفى المراغى/
۱۳۵۱ ق
- جوداق، جورج سحان
۲) دلائل الاعجاز - مصر.
الامام على صوت العدالة الانسانيه - بيروت.
- جفري، تيريزى، محمد تقى
جبر واختيار - تهران، شركت سهامى انتشار/ ۱۳۴۷ ش
- حاج آقا مير قزوينى، محمد حسن
الامامة الكبرى والخلافة العظمى - نجف، تطبيق سيد
مرتضى قزوينى، مطبعة النمان / ۱۳۷۸
- حاکم نيشابورى، ابو عبد الله
مستدرك الصحيحين - جلد آباء / ۱۳۳۴ ق، (به واسطه
«التديره»).
- حراغلى (شيخ)، محمد بن حسن
تفصيل و مسائل الشيعه - تهران، مكتبة اسلاميه و مكتبة
محمديه، و قم، مكتبة محمديه / ۱۳۷۶ - ۱۳۷۹ ق و مصر.
- حلى (عالمه)، حسن بن مطهر
۱) تبصرة المتعلمين - تهران، مكتبة علميه اسلاميه/

۱۳۷۲ق

- (۲) قواعد الاحکام - چاپ سنگی/۱۳۲۹ق
- (۳) منہاج الصلاح فی مختصرالمصباح - (بواسطہ والدہ رحمہہا).
- شراعیہ الاسلام - بیروت، دارمکتبہ الحیات.
- فوائد السطین فی فضائل المرتضیٰ والبتول والبطین - (نسخہ خطی علامہ امینی - الندیر، ج ۱/۱۲۳).
- الامام الصادق والمذاہب الادبیہ - بیروت/۱۳۹۰
- تاریخ مدینۃ السلام ببناد - مصر/۱۳۲۹ق و بیروت، دارالکتاب العربی.
- فضائل امیرالمؤمنین ع - (معروف بہ مناقب خوارزمی)، ایران/۱۳۲۲ش
- تلخیص المفتاح - همراه شرح مطول فتاوانی، ایران، وشرح مختصر، ترکیہ
- مفاتیح العلوم - لندن، بہ اعنام فلان کسون/۱۸۹۵.
- ترجمۃ فارسی از سید حسین خلدو جم، تہران، بنیاد فرهنگ ایران/۱۳۴۷
- الاقتصاد - بیروت، مطبعۃ کاتولیکی ۱۹۵۷/
- الادبوزنۃ اللطیفہ - بھاد، مطبعۃ المعارف/۱۳۷۷
- دائرة المعارف الاسلامیہ - چند سن از مشرقان ترجمہ بہ عربی از: محمد ثابت القنتی و الفست تہران.
- المختار الثقفی - منشورات مکتبۃ النجاح.
- الامام المہدی - نجف، مطبعۃ الادب/۱۳۸۵
- دیوان دعل الخواصی - نجف، تحقیر عبدالصاحب دجیلی/۱۳۸۲
- لغت نامہ - تہران (ع - عینہ)، سازمان لغت نامہ/ ۱۳۴۶/۱۳۴۱
- الخمیس فی احوال انفس نفیس - (= تاریخ الخمیس)، مصر، مطبعۃ وحیہ/۱۲۸۳ ق
- میزان الاعتدال فی نقد الرجال - لکھنؤ/۱۳۵۶، (۴) واسطۃ النہد - ل.
- حلی (محقق)، جعفر بن حسن
- حموی، سعد الدین
- حیدر، اسد
- خطیب بلدادی، ابوبکر
- خطیب خوارزمی (خطیب خوارزم)، ابوالنؤید
- خطیب قزوینی، جلال الدین
- خوارزمی (کاتب)، محمد ابن احمد
- خیاط معتزلی، ابوالحسن
- غیری مصری، احمد
- دجیلی، احمد
- دخبل، محمد علی محمد
- دعل خراعی، ابوعلی
- دھخدا (علامہ)، علی اکبر
- دیار بکری، قاضی حسین
- ذہبی، شمس الدین

- رازى، اين ابي حاتم
رازى، ابوالفتح
راغب پاشا، ابراهيم
- رامیار، محمود
- روزنآل، فرانکس
- روسو، ژان ژاک
- زبیدی، ابوبکر
- زرکشی، بدرالدین
- زرکلی، خیرالدین
- زرندی، جمال‌الدین
- زمخشری (جارد)، محمود
- زنجانى، ابو عبدالله
- زلفی، ابو محمد
- زين العابدين (امام)، على بن الحسين
- الجرح والتعديل - (به واسطه والدبيره).
«دخا الجنان» - تفسير ابوالفتح (تهران/ ۱۳۲۵ ش
اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والدمم و
افعال المباد - قاهره/ ۱۳۵۸، (به واسطه وجير واختيار
جفرى).
تأريخ قرآن - تهران، شرکت سهامی نشر اندیشه/
۱۳۴۶ ش
علم التأريخ عند المسلمين - بغداد، ترجمه عربى از:
دکتر صالح احمد العلى / ۱۹۶۳
قراداد اجتماعى - تهران، ترجمه دکتر غلامحسين
زيرك زاده، چاپ ششم، شرکت سهامی چهر.
طبقات النحويين و اللغويين - دم/ ۱۹۱۹، دد مجلة
واللدروس الشرقيه، (به واسطه وناسب الشبهه).
البرهان في علوم القرآن - قاهره، تحقيق محمد ابوالفضل
ابراهيم، دار احياء الكتب العربيه/ ۱۳۷۶
الاعلام - بيروت، چاپ سوم/ ۱۳۸۹
نظم دالسطين في فضائل المصطفى و المرتضى
والشؤل والبطين - نجف، تحقيق محمد هادى امينى،
مطبعة النقصاء.
الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاغانيل - مصر/
۱۳۶۷
تأريخ القرآن - بيروت، منشور دامتؤسسة الاعلى/ ۱۳۸۸ ق
نصب الراية - (به واسطه والدبيره).
المصیفة السجادية - تهران، آخر ندی (مصحح، با خط
زنجانى، ومقدمای درباره استاد و داویان آن/ ۱۳۲۱ ش
الف) ترجمه صحیفة سجادیه - از مهدي الهی قمه‌ای،
تهران، مؤسسه مطبوعات اسلامي.
ب) ترجمه صحیفة سجادیه - از سيد عطی نيس الاسلام،
تهران.
ج - ترجمه صحیفة سجادیه - از جواد فاضل، تهران،
امير کبير/ ۱۳۴۸ ش.

- ساعدي، محمد
الحسينون في التاريخ - نجف / ۱۳۷۵ (به واسطه «بطل فتح»).
- سامي نثار، علي
نشأه الفكر الفلسفي في الاسلام - اسكندريه ، چاپ دوم / ۱۹۶۲
- سبكي، تقي الدين
شفاء السقام في ذبابة خير الانايم - جلد آباد / ۱۳۱۵ ق
وبولاق / ۱۳۱۸ ق (به واسطه «اللدبر»).
- سرخسي، محمد بن احمد
المبسوط (فقه حنفي) - مصر، به هزينه محمدالاساسي -
المغربي ۱۳۲۱-۱۳۲۲ (به واسطه «اللدبر»).
- سكاكي، ابو يعقوب
مفتاح المنهج - مصر. مطبعة الاديب / ۱۳۱۷ ق.
- سلامه، پولس
عبدالقدير - بيروت، چاپ دوم، دارالاندلس / ۱۹۶۱
- سليمان، كامل
الحسن بن علي دراسة وتحليل - بيروت دار الفكر / ۱۳۷۳
- سمرقندي، ظهير الدين
سندباد نامه - تهران / ۱۳۳۳ ش
- سمهودي، نور الدين
وفاء الوفا باخبار دارالمصطفى - مصر / ۱۳۲۶ ق
- سهيلي، عبدالرحمان
الروضي الانف - مصر، مطبعة جماليه / ۱۳۳۲ ق
- سيوطي، جلال الدين
۱) الاتقان في علوم القرآن - مصر، چاپ سوم / ۱۳۷۰
۲) التقيت الحديث - (به واسطه «اللدبر»).
- شاذلي، ابو محمد
۳) بنية الوعاف في طبقات اللغويين والنحاة - قاهره / ۱۳۲۶
۴) اللثاني المصنوع في الاحاديث الموضوعة - مصر،
مطبعة ادبيه / ۱۳۱۷ ق (به واسطه «اللدبر»).
- شبلنجي مصري، مؤمن
حرز الاماني ووجه التهانني (= نصيحه شاطبه) - يثاوير
(باشر حهاي ابو عبدالله شطه وملا علي قاري و«الكشف»)/
۱۲۷۸ ق
- شرف الدين، سيد عبدالاحسين
نورالابصار في مناقب آل بيت النبي المصطفى - بولاق
۱۲۹۰ ق
- شفايي، محسن
۱) ابوهريره - نجف، چاپ سوم، مطبعة الجديد / ۱۳۸۵
۲) المراجعات - نجف، چاپ ششم، دارالانسان / ۱۳۸۴
۳) النص والاجتهاد - كربلا، چاپ چهارم / ۱۳۸۶
منه و آثار حقوقی و اجتماعي آن - تهران، مرکز نشر
کتاب.

- شوشتری، قاضی نورالله
 احقاز الحق - تهران، یا تعلیقات سیدشهاب الدین مرعشی،
 کتبخروشی اسلامیة
 شهابی، محمود
 ادو ادقعه - تهران، ج اول، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه
 (شماره ۷۰۱) / ۱۳۲۰ ش
 شهرزوری، شمس الدین
 توحه الادراج - تهران، ترجمه قاری از ضیاء الدین دری/
 ۱۳۱۷ ش
 شهرستانی، ابوالفتح
 الملل والنحل - مصر، در حاشیه ابن حزم، مطبعة ادیبه/
 ۱۳۱۷ ق
 شهرستانی، سید هبة الدین
 الممجرة الخالدة
 شهیدی، سید جعفر
 جنایات تاریخی - تهران، کتبخروشی حافظ.
 شیخ آقا بزگله (تهرانی) محمدمحسن
 الذیمة الى تصانیف الشیعه - نجف و تهران، اسلامیة/
 ۱۳۸۷ - ۱۳۹۰ ق (تاجلد یستم: والمجنى - المسبله).
 شیخ زاده، عبدالرحمان
 مجمع الانهر فی شرح مفتی الابرار (قه حنفی) - آستانه،
 مطبعة عثمانیه / ۱۳۰۵ ق، (به واسطه واندگیری).
 شیرازی، سید حسن
 کلمة الامام الحسن - بیروت، چاپ سوم، دارالمصانق/
 ۱۳۸۸
 صافی، نقی الله
 منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر - تهران، مرکز نشر
 کتاب / ۱۳۸۵
 صبان، ابوالعرفان
 اسما الفرائین فی سيرة المصطفی و فضائل اهل بیت
 الطاهرین - مصر / ۱۲۸۱ ق، (به واسطه واندگیری).
 صدر، سیدحسن
 تأسیس الشیعة لطول الاسلام - عراق / ۱۳۷۰
 المهدی - ایران
 صدر، سید صدرالدین
 فذلك فی التاريخ - نجف، مطبعة الجبجدیه / ۱۳۷۶
 صدر، سید محمد باقر
 (۱) اعتقادات - ایران
 صدوق (شیخ)، ابوجعفر
 (۲) علی الشرائع - ایران
 صلاه، ذبیح الله
 (۳) عیون اخبار الرضا - قم، تصحیح سید مهدی حسینی
 لاجوردی، دارالعلم / ۱۳۷۷
 طالقانی، سید محمود
 تاریخ ادبیات در ایران - تهران، چاپ ششم، ابن سینا/
 ۱۳۴۷ ش
 اسلام و مالکیت - تهران، چاپ دوم، از نشریات مسجد

- مکاتب/۱۳۲۲ش
 مؤلف: الاسلام - قاهره، دارالمعارف/۱۹۵۹
 ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالادلة - چاپهای
 مکرر، از جمله ۱۲۷۲ ق
- مجلس البیان فی تفسیر القرآن - صبا و مصر.
 الاحتجاج علی اهل اللجاج - نجف، مطبعة النعمان/
 ۱۳۸۶
- الریاض النضره - مصر، مطبعة الحسینیه/۱۳۲۷ ق
- ۱) انبیاء الملوك لیلین
 ۱) الولاية فی طرق حدیث القدر - (بواسطة القدره).
 تجرید المقایس - با شرح علامه علی (کشف المراد)، چاپ
 مشهد، کاتر وشی جعفری و با شرح قوشچی، ایران، چاپ سنگی
 ۱) التبیان فی تفسیر القرآن - نجف، مطبعة طبعه/۱۲۷۶ -
- ۱۳۸۳
- ۲) الفهرست - نجف، مطبعة مرتضویه/۱۳۵۶ ق
 ۳) المبسوط فی فقه الامامیه - تصحیح و تطبیق سید
 محمد تقی کشفی، تهران، مکتبه مرتضوی
- ۱) جامع عباسی - تبریز، با حواشی سید محمد کاظم
 یزدی، سنگی/۱۳۲۳ ق
 ۲) الکشکول - مصر.
 ۳) الوجیزه - ایران.
- مختل الشرح الشریف علی المذاهب الاربعة - (بواسطة
 القدره).
- جعفر الصادق داندانته والشیعه - قاهره، الجمع
 الاعلی للعلوم والآداب.
- الامام علی بن ابي طالب - مصر، مکتبه مصر.
- ۱) احادیث عالیه المؤمنین (القسم الاول: ادوار من
 حیاتها) - تهران، مکتبه صدوق، و بعلاد، مکتبه النجاشی.
- ۲) خمسون دمان تصحیحی مختل (القسم الاول)، چاپ
 دوم - بعلاد، منشورات کلیه اصول الدین/۱۳۸۹
- طه حسین
 طباطبائی، میر سیستانی
 طبرسی (امین الاسلام)، ابوعلی
 طبرسی، ابو منصور
 طبری، محب الدین
 طبری، محمد بن جریر
 طوسی، خواجه نصیر الدین
 طوسی (شیخ)، ابو جعفر
 عاملی، شیخ بهاء الدین
 عابدی، محمد بن محمد
 عبدالقادر (مصری)، محمود
 عبدالقادر، عبدالفتاح
 عسکری، مرتضی

- ۳) عبدالله بن سبأ المصنل - قاهره، چاپ دوم مطبوعات النجاشی/ ۱۳۸۱
- ۱) فاطمة الزهراء والفاطميون - بيروت، چاپ دوم، دار الكتاب العربي/ ۱۹۶۷
- ۲) عبقرية الامام - بيروت، دار الكتاب العربي/ ۱۳۸۶
- سوالهای منی فی سؤالات (سيرة الحسين البطل، الحلقة الاولى) - بيروت، چاپ دوم، مطبعة الکشاف/ ۱۳۵۹
- الطراز المتفنن لاسرار البلاغة و علوم حقایق الاعجاز - قاهره، مطبعة والمكتطف/ ۱۳۳۲ق
- نهج البلاغة (مگردآورنده: شريف غني) - قاهره، باشرح شيخ محمد عبده و محمد محي الدين عبدالحيد، مطبعة الاستقامة.
- ۱) احياء علوم الدين - مصر، چاپ اول، مطبعة الزهرية/ ۱۳۰۱ق
- ۲) معراج السالكين - (در مجموعه دفاتر التلوي من رسائل النزالي) - قاهره/ ۱۳۴۲ قه (به واسطه و تاريخ القسنة لمريه).
- آراء اهل المدينة الفاضلة - قاهره، چاپ دوم/ ۱۹۴۸
- حسن التوسل في آداب زيادة افضل الوصل - مکه : (در حاشیه و فوائد الوفاي مسعودي) / ۱۳۱۶ق و مصر، در حاشیه و الانعافه شيرازي/ ۱۲۱۸ق (به واسطه و التديره).
- النزالي - قاهره/ ۱۹۳۲.
- دائمه المعارف القرن الرابع عشر - قاهره، مطبعة دائرة المعارف، چاپ دوم/ ۱۳۵۶ق
- المنفعة و المرفه في الاصلاح الاجتماعي - قاهره، منشور دانا لنجاح.
- ۱) الصافي في تفسير كلامه الوالي - نهران، كتاب خروشي اسلايه/ ۱۳۸۷
- ۲) المحجة البيضاء في احياء الاحياء (با: في تهذيب الاحياء) - نهران، مكتبة صلوق/ ۱۳۳۹-۱۳۴۲ش
- علاء عباس محمود
- علائي، عبدالله
- علوي اليماني، يحيى
- علي بن ابي طالب (امام)
- غزالي (حجة الاسلام)، ابو حامد
- غزالي، ابو نصر
- فاكهى، جمال الدين
- فريد رفاعى، احمد
- فريد وجنى، محمد
- فكيكى، بغدادى، توفيق
- فيضى، مالمحسن

- قاضی عیاض، ابوالفضل الشفا بتعريف حقوق المصطفى- مصر، چاپ سنگی/ ۱۲۷۶ق (بواسطه والتدیره).
- قبیسی، محمدحسن (۱) جهادالامام الحسن ع- بیروت، منشورات مکتبه الانصار
- (۲) نظرة فی شرح نهج البلاغه - بیروت، منشورات مکتبه الانصار/ ۱۳۷۸-۱۳۸۸
- ۵ قرآن کریم - تهران، چاپ دکتر محمود دایبار، امیر کبیر/ ۱۳۲۵ش
- قرشی، باقر شریف حیات الامام الحسن - نجف/ ۱۳۷۵-۱۳۷۷
- قرطبی (انصاری)، محمد بن احمد الجامع لاحکام القرآن (= تفسیر قرطبی)، قاهره
- چاپ دوم، مطبعة دار الكتب المصرية / ۱۳۵۳ق
- قزوینی، شیخ مجتبی بیان القرآن:
- ج اول - فی توحید القرآن - مشهد ، به اهتمام عبداف واعظ یزدی، شرکت چاپخانه خراسان.
- ج دوم - فی نبوة القرآن - تهران ، چاپ آخوندی/ ۱۳۷۱
- ج سوم - فی معاد القرآن- تهران چاپ جامعه تعلیمات اسلامی/ ۱۳۷۳
- ج چهارم - فی میزان القرآن - مشهد ، چاپ زوار، به اهتمام حاج میرزا اسفند اسفندی / ۱۳۷۵ق
- ج پنجم - غیث (جفت و شفاعت - مشهد، چاپ طوس، به تصدی موسی خسروی
- النفی - تهران ، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین ارموی / ۱۳۳۱ش
- ۶ قزوینی وازی، عبد الجلیل (۱) ادشاد الساری الی شرح صحیح البخاری - بولاق
- چاپ ششم، مطبعة امیریه کبری/ ۱۳۰۴-۱۳۰۵
- (۲) المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة - (به واسطه والتدیره).
- سفینه البحار- تهران، کتابخانه سنائی.
- فناهیح الموده - نجف ، چاپ هنرم، مطبعة حیدریه/
- فصلانی، ابوالعباس قمی، شیخ عباس
- قلندری حنفی، خواجہ کلان قلندولی حنفی، خواجہ کلان

۱۳۸۶

اصل الشیعة واصولها - قاهره، چاپ دوم، مطبوعات
التجاری.

کاشف الغطاء، محمد حسین

مستدرك نهج البلاغه - نجف، مطبعة راضي / ۱۳۵۷ ق
(و به ضمیمه آن، کتاب جود و ادب نهج البلاغه و دفع الشبهات عنه)

کاشف الغطاء، هادی

(۱) الامام علی نیراس و مراس - بغداد، چاپ دوم،
مطبعة الزهر / ۱۹۶۷

کاشف الغطاء، سلیمان

(۲) فاطمة الزهراء و توفی غمد - نجف، مطبعة نسمان /

۱۳۸۸

جنوبیة شبه جزيرة العرب - مصر، چاپ اول، (به واسطه
و عبد الله بن ساء).

کاشف الغطاء، عمر رضا

الکافی - تهران، آخوندی / ۱۳۸۸

کلینی، ابوجعفر

زین الاخبار - تهران، تصحیح و تعلیق عبدالحی حسینی،
بنیاد فرهنگ ایران / ۱۳۴۷ ش

گردیزی، ابوسعید عبدالحی

کفاية الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب - نجف،
تحقیق محمدعلی امینی، مطبعة حیدریه / ۱۳۹۰

گنجی شافعی، ابوعبدالله

تمدن اسلام و عرب - تهران (ترجمة فارسی از):
فخر داهی گیلانی / ۱۳۱۶ ش

گوستاو لوبون

جنوبیای فارس فی سرزمینهای خلافت شرقی - تهران،
ترجمة فارسی از: محمود دهرقان، ابن سبأ / ۱۳۳۷ ش

لستر پیج، جی

الاحکام السلطانية و الولايات الدينية - مصر، مطبعة
محمودی.

ماوردی، ابوالحسن

کتاب العمال فی سنن الاقوال و الافعال - حیدر آباد /
۱۳۱۳ ق

مظفر حسینی، علی

بحار الانوار - تهران، شرکت طبع بحار الانوار / ۱۳۷۶ و
آخوندی و اسلویه.

مجلسی (علامه)، محمد باقر

فتح الملک المظفر، بصحة حديث باب مدينة العلم علی
نجف، تحقیق محمد هادی امینی، چاپ دوم، مطبعة

محمد صدیق طهرانی، احمد

الحیدریه / ۱۳۸۸

المشافي فی الامامة - ایران.

مرتضی (سید)، علم الهدی

- مسلم، ابن حجاج نیفابوری
مفتر، محمد رضا
- الجامع الصحيح - بیروت، مکتب التجاری/ ۱۳۳۴ق
(۱) الشیفة - نجف، چاپ دوم، مطبعة جلدیه/ ۱۳۷۳ق
(۲) عقاید الامامیه - قاهره، چاپ دوم، مطبوعات
التجاری/ ۱۳۸۱
- معروف الحسینی، هاشم
(۱) تاریخ الفقه الجعفری - بیروت.
(۲) دراسات فی الکالی والصحيح - لبنان جنوبي، مطبعة
صور الحدیث / ۱۳۸۸
- معری، ابوالاعلا
لنجم مالایلم - (= ازوبات) مصر، تحقیق و تفسیر ابن
عبدلنیز / ۱۳۳۸ق
- معین، محمد
مندیسا و تأثیر آن در ادبیات پارسی - تهران، دانشگاه /
۱۳۲۶ش
- مفتی، محمد جواد
(۱) امامة علی بین العقل والقرآن - بیروت، مؤسسة
اعلی / ۱۳۹۰ق
(۲) الشیفة و الحاكمون - بیروت، چاپ سوم، مکتبة
الامیه / ۱۹۶۶
- مفید (شیخ)، محمد بن لیمان
(۳) الشیفة والنشیع.
(۴) المهدی المستظرف والعقل - بیروت، دارالعلم للطالبین.
(۱) الاختصاص - نجف، مطبعة جلدیه/ ۱۳۹۰
(۲) الاشارة - تهران، تصحیح سید کاظم موسوی هاشمی،
دارالکتب اسلامیة (آخر ترمی) / ۱۳۷۷
(۳) الافصاح فی امامة علی بن ابيطالب ح - نجف
جلدیه/ ۱۳۶۸
(۴) الامالی.
- (۵) اداتل المقالات فی المذاهب والمختارات
(۶) ایمان ابي طالب.
(۷) الرسالة المکتمة.
(۸) شرح عقائد الصدوق.
(۹) الفصول المختارة من المبین والمحاسن.
الابحاث السبعة فی الفنون السبعة - (به واسطه
الدیلمی).

مقلسی، ابوالفضل

مقدم، عبدالرزاق (موسوی)

تذکره الموضوعات - (به واسطه والتدبره).

(۱) الامام الباطن المجتبی - نجف.

(۲) زبدة الشهيد - نجف.

(۳) ذین العابدین - قاهره و نجف و بیروت، منشورات

مکتبة النجاشی

تاریخ القرآن و غرائب رسمه و حکمه - مترجم، چاپ دوم،

مطبعة مصطفی الطلیبی / ۱۳۷۲

ترجمة اعيان الشیعة (ج اول) - تهران، اسلابه / ۱۳۷۵ ش

قواعد الحديث - نجف، مطبعة الآداب.

کشف الاسرار - (تفسیر) تهران، ابن سینا.

عجبات الانوار - هندو اصفهان

جواهر الکلام - نجف، مطبعة الآداب.

مستند الشیعة فی احکام الشریعة - تهران، جنب سنگی /

۱۲۷۱ ق

خصائص امیر المؤمنین علی بن ابیطالب - نجف، تحفیه

محمد هادی امینی، مطبعة الجندیه / ۱۳۸۸

معارف اسلامی در جهان معاصر - تهران، نشر کتبهامی

کتابهای جیبی / ۱۳۴۸ ش

المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج (= شرح

صحیح مسلم نووی) - مصر / ۱۳۸۳ - (به واسطه والتدبره).

معجم البلدان - مصر و بیروت.

تاریخ البغوی - نجف / ۱۳۵۸ ق

مکی، محمد طاهر

موسوی، کمال

موسوی خرفی، محیی الدین

میبدی، رشید الدین

میر حامد حسین هندو

نجفی، شیخ محمد حسن

نراقی، ملا احمد

نسائی، احمد بن شعیب

نصر، سید حسین

نووی (دمشقی)، محیی الدین

یاقوت حموی، ابو عبدالله

یعقوبی، محمد بن واضح

فهرست راهنما

اباضیه - اباضیان	T
ابطال بنی - علی الهی	آتش، سیر: ۲۳۵
ابراهیم امام: ۷۰	آدم ابرالشر: ۷۷، ۷۹، ۳۰۶، ۳۲۶
ابراهیم بن ادیم بلخی: ۳۶۵، ۳۳۸	آدوینا: ۳۲۹
ابراهیم بن مالک شتر: ۵۷	آذربایجان: ۳۴۲، ۳۶۶، ۳۸۱، ۳۸۵
ابراهیم بن محمد عباسی: ۶۹	۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۰
ابراهیم (ع)، پیامبر: ۱۲۲، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۸	آربری، آئور: ۳۳۱، ۳۵۶
۱۲۳، ۳۰۶، ۳۲۶، ۳۹۰	آسان - نزادین
ابلیس: ۱۶۷، ۲۲۱	آسای صلیر: ۳۵۵، ۳۸۵
این ای سرخ: ۵۲	آسای مانه: ۳۴۲
این اسحاق: ۱۲۳، ۱۲۱	آسید: ۹۲
این بابویه: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲	آخان محلاتی: ۴۲۰
این بزاز: ۳۸۳	آق فویرنلو: ۳۸۹، تضاعای طبقاتی
این بطوطه: ۳۵۲، ۳۶۶	دولت - ۳۹۰
این بلخی: ۲۶	آکفورد، دانشگاه: ۲۴۷
این نیجه: ۱۲۹، ۱۵۰، ۲۲۷، ۲۵۲	آگاه - شب محبت
این جماعه: ۱۶۶، ۱۶۷	آلبانی: ۳۶۶
این حزم: ۲۳۳	آلبرت کیر: ۲۳۵
این خلیل: ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲	آلبره: ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۷۸
این الحشیه، محبت: ۲۶۰	۲۹۹
این خلطون: ۳۱، ۱۳۲، ۱۶۷ - و خلافت:	آمر، خلیفه طاسی: ۳۱۷
۱۶۷	آندوس، ت: ۱۵
این خطکان: ۲۶۹	آوگوستینوس، قدیس: ۲۱۵
این رشده: ۲۴۶	الف
این زهانه: ۵۵	اباحنه: ۳۸۹
این سبین الاشیلی: ۳۵۸	اباضیان: ۶۰، ۶۶

- ابن سینا: ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۶
ابن العسری: ۱۲۷، ۲۲۸، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۷، ۳۶۹؛ افکار
— ۳۵۶-۳۵۸؛ شواهد نعمت الله: ۳۶۷؛
— وظاهر بن: ۳۵۵؛ شوهب الرزاق کاشانی
: ۳۵۸- و غزالی: ۳۵۷؛ ابن عساکر:
۲۴۱
ابن فجاءه، نظری: ۶۳، ۶۴
ابن المعتز: ۱۶۱
ابن مقفع: ۱۸۲
ابن میمون: ۳۵۵
ابن ندیم: ۱۱۴، ۲۷۷
ابن نصیر: ۳۲۱
ابن هشام: ۲۲، ۲۳
ابن هشام: ۲۴۹
ابوبکر: ۱۲۵، ۲۹، ۳۹، ۱۱۴، ۲۶۳، ۳۹۲
ابوبکر بن مجاهد الشیبی: ۱۱۷
ابوجعفر المنصور: ۷۰
ابرجل: ۲۶، ۲۸؛ قتل: ۳۳
ابوحامد بن محمد الغزالی: ۱۲۸؛ نیز —
غزالی
ابوالحسن علی اشعری — اشعری
ابوحنس عمرا الانصاری: ۲۲۸
ابوحسین عبدالسلام: ۲۲۶
ابوحنیفه: ۱۲۲ — ۱۳۶
ابوالخطاب: ۲۶۸، ۳۲۱
ابوزید خلفاری: ۲۸
ابوزکریا اللخوی: ۱۲۸
ابوالسرا: ۲۶۲
ابوسید ابی الخیر: ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۶۰
ابوسید بهادر خان: ۳۸۲
ابوسید حسن الجانی: ۳۰
ابوسفیان: ۲۱، ۳۳، ۳۵، ۶۸
ابوشجاع اصفهانی: ۱۲۸
- ابوطالب، وفات: ۲۸
ابوطاهر سلیمان: ۳۰۱
ابوالعباس سفاح: ۷۰
ابوعبدالله الشیبی: ۳۰۰
ابوعبدالله محمد بن عثمان البغدادی الشافعی
— شیخ مفید
ابوعبدالله محمد بن کرام: ۲۲۷
ابوعمر بن الملا: ۱۱۷
ابوالفضل حسن: ۳۲۳
ابو قره — توفیق
ابولهیه: ۲۶، ۲۸
ابومختار: ۵۹، ۶۵
ابومسلم: ۶۹، ۱۲۶؛ خسر بن و: ۷۰؛
طرفداران: ۷۰؛ قتل: ۷۰؛
ابوموسی اشعری: ۴۲، ۵۳، ۱۱۴، ۱۲۰
ابونجم: ۳۱۰
ابوهاشم: ۶۸، ۲۶۰
ابو ذیل محمد الملافه: ۲۲۳
ابوهریره: ۱۳۳، ۱۳۶، ۳۳۶
ابویوسف یعقوب: ۱۲۶
ابهر: ۳۷۳
ابی بن کعب: ۱۱۲، ۱۱۶
ایبورد: ۳۷۵
انجاد: ۲۹۲، ۳۵۸
انثی حشریه — شیه
اجماع: ۲۸۱، ۳۸۷
احمد کره: ۳۳؛ جنگ: ۵۰
احمد آق قویونلو: ۳۹۰
احمد بن ابی دقده: ۲۲۵
احمد بن حنبل: ۱۳۶، ۱۲۹، ۲۲۵
احمد بن عطاش: ۳۱۵
احمد شاه بهمنی: ۳۶۷
احمد عباسی: ۱۶۶
احمد لر: ۳۲۲

- انباری: ۲۸۷
 اختیار (جبر و اختیار) — جبره
 اختیارالدین، قلعه: ۳۲۲
 لغوان صفا: ۳۰۸، ۲۲۰
 انبی فرج زنجانی: ۲۵۳
 اندیس: ۷۹
 ادیبان: ۲۶۱
 اراضی دیوانی: ۱۶۹
 اراضی شخصی و خصوصی: ۱۶۹
 اراضی و قبی: ۱۶۹
 اورتوکس، منبع: ۲۰
 اورتوتاران: ۲۰
 اوردیل: ۳۷۳، ۳۸۲، ۳۸۵؛ تصرف: ۳۹۰
 ارسطو: ۳۵۸، ۲۲۰
 ارسطویان: ۲۲۲، ۲۲۰
 ارفون شاه: ۳۷۶، ۳۸۲
 ارمستان: ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰
 ارمیای نبی: ۲۹
 ازرقه — ازرقان
 ازبک، خان نشینهای: ۳۹۷
 ازبکان: ۳۹۲
 ازرقان: ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۷ — وادیان: ۶۰
 اساقین منفذ: ۳۱۳، ۹۵
 اسپانیا: ۱۰۷، ۱۹۸، ۳۵۵
 استانبول: ۳۶۶
 استخر: ۲۲
 استرآبادی فضل‌الله: ۳۲۲، ۳۲۳
 استروبر: ۳۱۳
 استعانة: ۱۲۸، ۱۲۶
 استراض: ۵۹
 استصلاح: ۱۲۷
 استوناوند: ۳۱۱
 اسحق (یاسر): ۷۷
 اسحق ابراهیم الکاژدونی: ۲۵۳
 اسدالله — حزن‌مئن عبدالطلب
 اسفراین: ۳۷۶
 اسفراینی: ۲۳۳
 اسکند مقدونی: ۷۸
 اسکندیه: ۲۳۷
 اسکوت لریگن، یوآن: ۳۲۹
 اسکولاستیکا: ۲۳۵، ۲۲۷
 اسلام: ۱۸...؛ آموزش در: ۱۰۰، ۱۰۱؛
 ادیان دیگر و — ۴۳، ۴۶، ۷۷، ۷۸،
 ۹۰، ۹۵؛ — و برده داری: ۲۷، ۳۱،
 ۱۹۷، ۲۰۲؛ — و تقدیر: ۸۲، ۸۳؛ —
 و خودالیزم: ۱۲۰؛ — و مسیحیان: ۷۸،
 ۱۹۵؛ — و یهودیان: ۱۹۵؛ الهیات و
 اخلاق: ۷۱، ۱۷۷، ۲۳۵؛ لغویان
 و —: ۲۵؛ جنگهای داخلی در: ۵۳،
 ۲۱۲؛ حقوق زن در: ۹۳، ۹۴؛ حکومت
 و جامعه در: ۲۷، ۱۶۴، ۲۱۰، ۲۱۳؛
 سوسیالیسم و —: ۲۶، ۳۱؛ شعائر: —
 ۹۲، ۹۵، ۹۶؛ صفات خدا در: ۷۵،
 ۷۶؛ معاد در: ۲۷؛ معاری در: ۹۸،
 ۹۹، ۱۰۲
 اسماعیل بن کانظم: ۲۶۸
 اسماعیل سامانی: ۲۶۶
 اسماعیل صفوی: ۳۹۲
 اسماعیلیان: ۱۰۷، ۱۸۲، ۲۳۶، ۲۳۷،
 ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸،
 ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۵ — ۲۹۹،
 ۳۱۷، ۳۲۳، ۳۷۲؛ — ایران: ۳۰۹؛
 — ضلّی: ۳۲۰؛ ائمه جهانسی و
 —: ۳۰۶؛ آثار: ۳۱۲، استعمار و
 —: ۳۲۰؛ سازمانهای مخفی: ۳۱۰؛
 شکست: ۳۷۱؛ عهد جدید و —: ۳۰۴

- قل عام - ۳۱۳؛ کائنات شناسی
 - : ۳۰۵؛ ذهب بن ۲۹۴؛ مزدکیان و
 - : ۲۹۵؛ معتزلات - ۲۹۶؛ منشأ - ۲۶۸؛
 نظام - ۲۹۷، ۲۸۵
 اسماعیلیان فاطمی - فاطمیان
 اسماعیلیه نزاری - نزاریان
 اسپت، مارگارت: ۳۳۲
 اسمبرنوف، نه آ: ۱۲
 اسناد: ۱۳۵
 اشاعره - اشعریان
 اشیلیه: ۳۵۵
 اشپرنگر، آ: ۱۲۱
 اشراف: ۳۲۸
 اثبت بن قیس کلثبی: ۵۳
 اشعری: ۸۱، ۱۴۸، ۲۳۰ - ۲۳۳، ۲۴۷؛
 اصول - ۲۳۳ - و خلق قرآن: ۲۳۱؛
 و سنن: ۲۳۰؛ کلام: ۲۳۳ - و ماتریلیه:
 ۲۳۲ - و مشبه: ۲۳۳ - و معتزله: ۲۳۰؛
 مکتب - ۱۶۰؛ نغوذ - ۲۴۷
 اشعریان: ۲۳۳، ۲۵۱، نیز - اشعری
 اشعریات، آ: ۱۴۲، ۳۳۰
 اصحاب الحدیث: ۱۴۴، ۱۵۰، ۲۸۷
 اصحاب الرأی: ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۸۷
 اصحاب القریاض
 اصحاب کهنه: ۲۵۰
 اصطخری: ۲۶
 اصطلاحات صوفیانه: ۳۶۲
 امتهان: ۲۱، ۲۲۶، ۳۱۱، ۳۷۳، ۳۸۲،
 ۳۹۲
 اصول: ۲۸۷، ۱۵۳
 اطروش - حسن بن علی (ناصر کبیر)
 اعرابه بت پرستی: ۱۹؛ برده داری: ۱۳؛
 پیروزیهای: ۳۹ - ۴۲: ۱۹۷؛
 عتی: ۲۱
- اقبال، دودمان: ۳۰۰
 افشار: ۳۸۸، ۳۸۷
 اتصال اختیاریه - جبریه
 افغانستان: ۳۹۱
 اطلاعات: ۳۴۰، ۳۰۵، ۳۵۲
 اقدیف: ۳۸۷، ۳۹۳
 افطاع: ۱۷۰
 اکهارت، مابستر: ۲۴۷، ۳۳۹
 ۳۵۵
 البوسلانی: ۳۳۳
 الباتونخان: ۲۷۱
 الخلیف: ۲۰۸
 الموت، قلعه: ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۷؛ محاصره
 - ۳۱۲، ۳۱۹
 الهیات: ۲۱۳، ۲۳۰ - و قه: ۲۴۷
 الیاس: ۷۷، ۷۸
 امام الحرمین - جوینی
 امام زمان: ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۴، ۳۸۱
 ۳۸۲، ۳۹۶؛ نیز - مهدی، حضرت
 امام الکبیر: ۱۶۲
 امامیه - شیعه
 ام حیه: ۳۶
 ام ولد
 اسویان: ۱۶، ۲۶، ۳۵، ۵۲، ۶۸، ۱۰۴،
 ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۶۴
 ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۷
 امیر احمد رشیدی: ۳۸۲
 امیر التحل
 امیر اولوس شیانی: ۳۸۲، ۳۹۲
 امیر غراب: ۳۱۰
 امیر قایق: ۲۷۱
 امین عباسی: ۱۶۵
 انجیل: ۲۷، ۱۰۹
 اندلس: ۲۲۳

- انصار: ۳۰
انطاکیه، صرافان: ۱۹۳
انکیز بیون سمحه، اداره
اونویها: ۳۸۲
اوحدالدین کرمانی: ۳۶۰
اورشلیم — یسنا المنفس
اورونس — نهر العاصی
اوزون حسن: ۳۹۳، ۳۸۷، ۳۸۶
اوس، قبیله: ۳۰، ۲۹، ۱۸
اوستاجلو: ۳۹۱، ۳۸۸
اویس، سلطان: ۱۶۸
لهر: ۳۷۳
احل یت — آل محمد (ص)
احل، الترحید والعدل — معتزله
احل، حن — علی الهی
احمد نامه: ۱۹۶، ۲۱۰؛ حقوق: ۱۹۳
۱۹۳
احل کتاب: ۱۹۳، ۱۰۷، ۹۰
ایتالیا: ۱۹۸
ایجاب و قبول
ایران، تسخیر: ۴۳؛ روابط فرهنگی: ۳۹۸
فرهنگ: ۴۴؛ ساسانی: ۱۹۷، ۱۳۲
مقاومت: ۴۱ — و خودالیزم: ۲۲
ایسی خاشنا: ۳۲۹
ایگانی، لویولا: ۳۵۵
ایستراتیجف. ک. آ: ۲۵
ایوانوف: ۲۹۵، ۳۰۰
ایوب: ۷۷
ب
بابا اسحق، نهفت: ۳۸۷
باباطاهر مرغان: ۳۲۷
باباکوهی شیرازی: ۳۶۰
بابک: ۲۶۵
بادکوبه: ۳۹۱
بارنولد، و: ۱۵۲، ۱۲۳، ۱۰۱، ۱۰۴، ۳۶
۱۶۵، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۳۱، ۲۶۵، ۲۸۳، ۳۱۲
۳۱۳، ۳۷۱
باشین، قریه: ۳۷۶
باشین، قیام: ۳۷۶
باطیان: ۲۱۸، ۲۴۶، ۳۰۰؛ اصول: ۲۹۹
تعالیم: ۳۵۳، نیز — نزاریان
باقلانی: ۲۳۳
بای یودنلو، قیله: ۳۸۸
بایزید اول: ۳۸۷
بایزید بطلانی: ۲۵۳، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۲۵ —
۲۲۸، ۲۵۹، ۳۶۳، ۳۶۲، ۳۷۵
بایزید دوم: ۳۹۵، ۳۹۶
بایندلی — اوزون حسن
بایقرا، حسین: ۲۰۴، ۳۶۹، ۳۹۱
بحرین: ۴۱، ۵۱، ۲۹۷، ۳۰۱
بحهین بقوده: ۳۵۵
بخارا: ۳۶۹
بخاری، محمد: ۱۳۷
بدخشان: ۳۱۹
بدو، جنگ: ۳۳، ۵۵
بدلیس: ۳۹۲
براون، ادوارد: ۲۵۷، ۳۳۲، ۳۳۹
برتلس: ۲۹۵، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۰، ۳۶۱
برکیارد: ۳۱۳؛ مرگ: ۳۲۷
برکلیرجه، مصطفی: ۳۷۴، ۳۸۲
بروکلان: ۱۲۷، ۱۵۸، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۷۷
۳۵۵
برهانالدین علی مرغیانی: ۱۳۷
بسطام: ۳۲۵
بشراحانی: ۳۳۸، ۳۳۹

- بصره: ۲۲۲، ۲۲۶
 جلیبوس: ۱۶
 بشلند: ۱۶۶، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۷۵، ۳۳۵، ۳۹۲
 بکاش، حاجی: ۳۶۶
 بکاشی، فرقه ددوشان: ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۶۶
 بکر، قیل: ۲۵
 بکر، لک: ۱۵
 بکیرین هانان: ۶۸، ۶۹
 بلاذری: ۲۳
 بلال حبشی: ۳۱
 بلخ: ۲۳، ۲۵۵، ۳۷۵
 بلیایف: ۱۲، ۲۹۲، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۸
 شیامیه: ۵۱؛ نیز — امویان
 بندیکیان: ۳۶۳
 بن زنگ، آ: ۳۳۲
 بنی لریظه، قیل: ۳۲، ۱۲۱
 شی هاشم: ۱۷
 بواخته — نزاریه
 بودایی: ۱۰۶، ۱۹۹، ۳۳۲، ۳۴۷
 بودکهار، ای: ل: ۱۹۹
 بویب، جنگ: ۴۰
 بهشت و ادیان: ۸۱
 بیرش: ۱۶۶
 بیلاندر، تودور: ۱۲۸
 بیت المال: ۱۶۹، ۲۰۲
 بیتا نفیس: ۱۶۶، ۲۳۷، ۵۴
 بیرونی، ابوریحان: ۲۹۸
 یزانس: ۳۹، ۴۰، ۱۰۲، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۹۷؛ حقوق: ۴۰، ۲۰۰
 بیع در اسلام: ۱۹۲
 بیضاوی: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۸
 بی طمان: ۳۲۹
 بیعتا لقهریه: ۱۶۶
 بینا لقهرین علیا: ۲۵
 بیهیان: ۶۵
 بیقنه: ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۷۸
 پ
 پادسی، زبان: ۲۲
 پالاسیوس، آسین: ۳۲۲
 پان تیزم: ۲۴۲
 پادشاهی، سازمان: ۱۳، ۱۵، ۱۹
 پرنفال: ۱۰۷
 پروانس: ۳۵۵
 پروتستانها: ۲۱۵
 پطرس مکر: ۱۲۸
 پلودالیزم: ۳۳۵
 پلیس مخفی — منیان
 پورفیر: ۳۳۲
 پولی تیزم: ۳۳۵
 پیر: ۳۴۲
 یغمبر اسلام، دختران: ۲۵؛ هجرت: —: ۲۹
 ازدواج: —: ۳۶؛ وفات: —: ۳۷
 یگولوسکاها، ن: و: ۱۲
 ت
 تائولز: ۳۲۵
 تاملیعا: ۳۶۳
 تجارت و شرکت های تجاری: ۱۹۳
 ترائزیت، بازرگانی: ۱۶، ۳۶۹
 ترجمه، نهضت: ۲۱۸
 تائویل: ۱۲۷، ۳۷۶، ۴۰۶
 تبریز: ۳۷۳، ۳۹۵
 تشی: ۲۳۷
 توشیز: ۳۱۱، ۳۸۷
 ترکان غز: ۳۸۷
 ترکیه عثمانی: ۳۲۲، ۳۸۷
 ترمق: ۳۷۵
 نشیع: ۲۸ — وصفیه: ۳۸۸ — وکودالیزم

- ۲۵۸ - ونهشهای خلق: ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۱؛ نیز - شیمه.
- تصرف: ۱۰۲، ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۶۱؛
- در اسلام: ۲۳۹؛ - در ایران: ۳۳۱؛
- در خاورشاسان: ۳۳۱، ۳۳۲؛ پیدایش
- ۳۳۲، ۳۳۵؛ طراقی: ۳۳۹، ۳۶۳؛
- اصطلاحات: ۳۴۲؛ مقامات: ۳۵۱؛
- طال گرایش: ۳۶۲؛ اوقیام خلق: ۳۶۲؛
- فسادد: ۳۶۹، ۳۷۰؛ حقیقت: ۳۹۷؛
- نیز - صوفیه
- تغزیر: ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۰۵، ۲۰۶
- تعطیل و تشیه (مطله و مشبهه): ۲۲۲
- تعطیه - قرامطه
- تعطیه، قبیله: ۲۰
- فتنازانی: ۲۳۸
- تفسیر، علم: ۱۳۳، ۲۸۶
- تغویض: ۲۶۸
- تقدیر: ۸۲، ۲۱۲-۲۱۶
- تقیه: ۲۵۸، ۲۸۲، ۳۷۲
- تکالو: ۳۸۸، ۳۹۵
- تکبه: ۳۲۲
- تاسخ: ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۲۷
- توبه: ۳۵۱
- توتون‌ها: ۳۶۳
- توج: ۲۲
- توحید: ۳۵۱، ۳۵۳
- توکل، اصل: ۳۳۶، ۳۵۱
- تولستوف، م. ب: ۱۲
- تولوک، ف. آ: ۳۳۱
- توماس آکوئیناس: ۲۳۵، ۲۴۷
- تون: ۳۱۱
- تونس: ۳۵۵
- تیسفون، غارت: ۲۱
- تیمور: ۳۲۲، ۳۸۰؛ لشکریان: ۳۶۲
- تیموریان: ۳۹۱
- تودو باقره: ۲۷۰
- تودو سیوس دوم؛ قانون نامه: ۲۰۰
- ث
- ثعالی: ۱۲۶
- ثقیف، قبیله: ۱۶
- ج
- جاحظ: ۲۱۸، ۲۲۳
- جام: ۳۷۸
- جامی: ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۶۱، ۳۶۹
- جانی: ۲۲۰، ۲۲۶
- جبریه: ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۶۸
- جبریریان: ۱۵۰
- جریه: ۱۶۸، ۱۰۵، ۱۷۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۹
- جبر، جنگ: ۲۰
- جعفر بن حرب: ۲۲۳
- جعفر بن مباشر: ۲۲۳
- جعفر بن محمد الصادق (مام): ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۷، ۳۲۱، ۳۷۵، ۳۹۲
- جعفری، مورخ: ۳۸۱
- جعفریه، منعبه: ۲۶۷
- جگرلو: ۳۸۵
- جلایی - مجوری
- جلال‌الدین رومی: ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۶۹
- جلال‌الدین سیوطی: ۲۳۸
- جلایه: ۳۶۷
- جلایریان: ۱۶۸
- جلولا: ۲۱
- جمره (علی، وسطی، کبری)
- جمل، جنگ: ۵۲
- جنگهای داخلی: ۱۶۲

حدیث: ترمذی: ۱۳۲؛ حافظان: ۱۳۲؛

علم: ۱۳۳؛ کتب: ۱۳۷؛ نوع: ۱۳۶؛

۱۳۶؛ ۱۳۵

حروب: المسالیح — جنگهای داخلی

حروفی: فضل الله استرآبادی

حروفیه: ۲۸۵، ۲۲۲، ۳۶۶، ۳۸۰؛ اصول

معتقدات: ۳۲۳؛ نهجست: ۳۷۷؛ و امام

زمان: ۳۲۳، ۳۲۷؛ بکتابیه و: ۳۲۵؛

کردالیزم و: ۳۲۳، ۳۲۲

حبیه، مؤسسه: ۲۰۷

حسن بن علی (ع)، امام: ۵۲، ۷۸، ۲۵۹، ۲۶۶

۲۷۱، ۲۷۲

حسن بصری: ۲۱۷، ۳۳۶

حسن بن زید حسن الطلوی: ۲۶۶

حسن بن سهل: ۲۶۹

حسن دوم: ۳۱۲، ۳۱۸

حسن دوسلو: ۳۸۳، ۳۹۵

حسن سوم: ۳۱۹؛ مرگه: ۲۱۹

حسن صباح: ۳۰۹-۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۸؛

وامبرضراب: ۳۱۰

حسین بن علی (ع)، امام: ۵۵، ۴۸-۵۷،

۹۲، ۲۲۵، ۲۵۹، ۲۷۲؛ ۲۷۲؛ شهادت

۵۵ —

حسین بك: ۳۹۱

حسین بن علی بن حسن (شهید فخ): ۲۶۲

حسینیه، سلسله: ۳۷۵

حشاشین — نزارادبان (حشیشیون)

حشر (قیامت کبری): ۸۵

خضه: ۳۶

حق شخص: ۱۷۹

حق الله: ۱۷۹، ۱۸۱

حقوق: ۱۳۳، ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۱۳ —

جزایی: ۱۷۶ — حنفی: ۱۹۱؛ ریشمعی:

۱۳۷ — فقهی: ۱۷۶؛ علم: ۲۳۰؛

جنبه، شیخ: ۳۳۹، ۳۷۱، ۳۸۵، ۳۸۶،

۳۸۸؛ پیروان: ۳۸۹؛ طریقت: ۳۷۳

جواد امام — محمد تقی (ع)

جواهر القرآن: ۲۳۸

جود، قریه: ۳۷۵

جووی، شیخ حسن: ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹

جوین: ۳۷۳، ۳۷۶

جویی: ۱۷۸، ۲۳۳-۲۳۵، ۲۵۱

جهاد: ۸۹، ۹۵، ۹۱، ۹۲، ۱۲۲، ۱۵۸،

۱۶۲، ۲۶۲، ۳۱۹؛ قواعد اصلی: ۹۵

جهانشاه فرقه یارانو: ۳۸۶، ۳۸۷

جهنم و ادیان: ۸۱

جیحون، رود: ۱۹۳

چ

چرکانه، سرزمین: ۳۸۶

چشنبه: ۳۶۵

ح

حادث بن سریع: ۶۶

حافظ: ۱۸۰، ۳۶۱

حافظ ارد: ۲۰۳، ۳۷۳، ۳۷۸

حافظ شمائی: ۳۷۸

الحاکم قاطی: ۱۰۵، ۳۰۹

حال: ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۵۲

حاشه: ۱۶، ۱۷، ۲۹

حج: ۳۷، ۸۷، ۸۹؛ آداب: ۸۸؛ عمره و

۸۹ —

حجاج: ۶۲، ۶۷، ۳۳۶

حجاز: ۳۰، ۳۰۰

حجبت: ۳۰۶

حجرات الاسود دیون: ۳۰۱

حجره: ۳۷۳

حله: ۱۷۶، ۱۷۹

حاییه: ۱۲۱؛ یمان: ۳۲

- ۶۷: برده داری و ۵۹: امویان و -
 ۵۸: و تن: ۵۸، ۵۹: و تن: ۵۸ -
 و تن: ۶۵: و تن: ۵۸: و تن: ۵۹
 چریکی: ۶۰، ۶۲: و تن: ۵۹
 - و تن: ۵۹: کانونهای ۶۱
 خوارزم: ۲۲۶، ۲۹۷
 خوارزمشاهیان: ۱۸۰
 الخوارزمی، ابوحنیفه محمد: ۲۳۳
 خواف: ۳۷۳، ۳۷۵
 خوانسار: ۳۸۳، ۳۸۶
 خوجموند - علی الهی
 خور: ۳۱۱
 خورشاه، قتل: ۳۱۹
 خوزستان: ۲۲، ۲۳، ۲۷۲
 خوف: ۳۵۱
 ذ
 دارالکود: ۲۸
 داروغه: ۲۱۰
 داسیر، فرانسس: ۳۲۹
 داعی: ۳۰۶، ۳۱۵
 داعی: الاکبر: ۳۱۵
 داعی الدعاء - احمد بن عطاء
 داهستان: ۳۸۶، ۳۸۸
 دامن: ۳۱۱، ۳۷۸
 داود: ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۳۱۷
 داود بن علی الاصفهانی: ۱۵۰
 داود کوشن، آخرین امیر طود طراپوزان:
 ۳۸۶
 دترینشها: ۲۱۵
 دوزبان: ۲۸۵، ۳۰۹، ۳۲۱ - و خلیفه
 فاطمی: ۳۲۱
 دوشانه: ۳۲۲، ۳۹۶ - مازندران:
 ۳۷۹
 دوشن نوکل - این بزرگ
- دوشن هنر: ۳۷۹
 دینه خاتون: ۳۸۶
 دهرت جدید
 دلف، سید: ۲۰۲
 دمشق: ۲۲۳، ۲۲۷، ۳۵۵
 دوشنبه: ۳۵۵، ۲۶۳
 دوازده امامی - شیعه امامی
 دوزی: ۱۵، ۳۳۲
 دوکی: ۳۸۲
 دولت سادات: ۳۸۰
 دهریان: ۲۲۵، ۲۲۰
 دهلوی، امیر خسرو: ۳۶۵
 دیار بکر: ۳۹۲
 دیره: ۳۱۱
 دیلم: ۲۳، ۲۶، ۲۶۶
 دین و نهضت‌های خلق: ۲۲۳
 دیوان یگی: ۲۱۰
 دیونیس کاذب: ۳۲۹، ۳۳۲
 دیه: ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸
 ذ
 ذات السلاسل، جنگ: ۴۰
 ذکر: ۳۲۰، ۳۲۲ - جلی: ۳۲۲ - خلی:
 ۳۲۲
 ذوالقدر: ۳۸۸
 ذوالکفل: ۷۸
 ذوالنون مصری: ۳۳۹
 ر
 راهبه هندیه: ۳۳۷
 رازیه: ۱۲۷
 راسبونا لیزم: ۲۲۱
 رافضی
 رئیس مظهر: ۳۱۱
 رباط: ۳۲۲
 ریحه طویفه: ۱۵

- رجاء: ۲۵۱
رجعت: ۲۹، ۲۶۰، ۲۸۲؛ سیر: ۴۱
رستم: ۴۱، ۴۰
رستم پادشاه آق قویونلو: ۳۹۰
رشیدالدین فضل الله همدانی: ۱۲۸، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۸۲
رضاتوفیق: ۳۲۳
رعیت: ۱۷۲
رقاعی، سیاحه: ۳۶۲
رقاعیه، طریقت: ۳۶۲
دم، امیراطوری مقنس: ۱۰۶
دند (ج. عربی دندو)
دویم: ۳۳۹
دوزخ: ۳۱
دوسیه: ۳۷۰
دوم: ۳۸۲، ۳۸۹؛ حقوق: ۱۹۲، ۲۵۵
دوم شرقی: ۳۲؛ حقوق: ۱۳۲
دوملو: ۳۸۸
دوبه الصغری: ۲۱۵
دهن: ۱۹۳
دک: ۴۱، ۲۰۲
دیپروک اصجوبه: ۳۲۹
دینور: ۲۲
ز
زایه: ۳۲۲
زاهد: ۳۳۷، ۳۴۲
زابلستان: ۲۳
زبیر: ۲۵؛ ۵۲، ۱۳۲، ۲۱۶، ۲۱۷
زوتشت: ۲۱
زرتشتیان: ۴۳، ۲۶، ۱۰۵، ۱۳۹، ۱۸۲؛
حقوق: ۱۹۲
زرتشتیگری: ۱۹، ۲۵، ۷۲، ۱۳۲، ۲۵۹—
۲۶۵، ۲۱۶
زکات: ۱۷۰، ۱۷۱
زکریا (پیامبر): ۷۷
زکریا داعی قرطی: ۲۹۸
زکی ولیدی طوغان: ۳۸۳
زمخشری: ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۲۶
زنا وحدان: ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۹
زنجیان: ۴۱، ۳۷۳، ۳۹۱
زنجیان، قیام: ۶۷، ۲۹۸
زن دمسالکخری: ۱۸۸، ۱۸۹—در اسلام
۱۸۷، ۱۸۸
زوزن: ۳۱۱
زهد: ۳۵۱، ۳۶۲
زیدبن ثابت: ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۳۳
زیدبن حارثه: ۲۵، ۲۹
زیدبن علی: ۶۶، ۲۶۲
زیدیه: ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۷۷،
۲۸۵، ۳۱۶— و سنیان: ۲۶۳— و
معتزله: ۲۵۸— و علت فعالیت سیاسی:
۲۶۲— و قیام تاریخی: ۲۶۲
زیدیه طبرستان، امام: ۳۱۷
زین العابدین (ع)، امام: ۶۶، ۳۶۲؛ نیز
— علی بن الحسین زین العابدین
ز
زن اوین: ۳۵۸، ۳۸۸، ۳۹۲
زو کوسکی: ۳۳۰
س
سابلو کوف، س. گه: ۱۲۹
ساسانیان: ۳۹، ۴۱، ۷۲— سقوط: ۴۳
سلمانیان: ۲۱۰
سامرا: ۲۷۳
سبه: ۳۵۵
سزواد: ۲۷۵— قیام: ۳۷۲

- سبطاین الجوزی: ۲۶۱
سبیه - فرمطیان
سبککین: ۲۷۱
ستر: ۳۵۵
سراج: ۳۱۰
سرتجام: ۳۲۷
سرباران: ۲۸۲، ۳۸۰ - پایان دولت :
۳۸۰: دولت: ۳۷۶ - ۳۷۸: قیام - :
۳۸۰: مقام: ۳۷۷، ۳۷۸ - و ترکها :
۳۷۷: - و منول: ۳۷۷
سرخ پوشان - - محمره
سرفت. مجازات: ۱۸۱
سرگذشت سیدنا: ۳۱۷
سربانی: قوانین: ۱۹۲
سری السقطی: ۳۲۹، ۳۲۵، ۳۶۳
سیدین ابی و قاض: ۱۶۰، ۱۵۲، ۱۲۰، ۱۲۵
سعدی شیرازی: ۳۶۱
سیدان التوری: ۱۵۰
سراف: ۲۲۰، ۳۲۹
سلجوقی، شجر: ۲۵۳
سلجوقیان: ۱۸۰، ۲۷۸، ۳۰۹: قیام - :
۳۶۲
سلطان علی: ۳۹۰، ۳۹۱: مرگش: ۳۹۰
نیز شیخ عواجه علی
سلیم، سلطان: ۳۹۲
سلمان فارسی: ۳۲، ۲۸
سیدمان (بیامبر): ۷۷
سلیمان بن مرد خزاعی: ۵۶
ساع: ۳۲۲
سملوی شیخ بدرالدین: ۳۵، ۳۷۲، ۳۸۲
سمرقند: ۳۲۲، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۲
سنائی، ابوالمجد مجنون: ۳۶۰
سناباد: ۲۷۱
سنت اسلامی: ۱۳۲
سنت رسول: ۱۲۲
سنوک: ۱۵
سنی: ۲۵۲، ۲۵۵، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۷۲
تاریخ: ۲۵۷: حقوق: ۱۶۵: نقد
: ۱۶۲: قبیان: ۱۶۱: قبیان - و
شیبان: ۳۹۷: مذاهب: ۱۲۵ -
: ۱۵۱، ۲۲۲، ۲۲۶: ۱۲۶: سونبان:
۲۹، ۶۹، ۱۱۶، ۱۲۶، ۲۶۳، ۲۷۵:
احادیث: ۲۷۶: ایفاء: ۳۹۷:
شافعی: ۳۷۲: شکجه: ۳۹۵:
و خلیفه: ۱۶۵: نقد و حقوق: ۱۵۳:
سرتد: ۳۹۱ و سلطان: ۱۶۶ و
قرسطه: ۳۰۸ - و مهلی: ۲۸۲
سورسکی، نیل: ۳۲۹
سوری: ۱۶، ۳۵، ۲۰، ۲۱، ۱۰۵، ۱۲۰
: ۲۱۵، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۲
۳۸۷
سوزو: ۳۲۹
سهرودی، شیخ یحیی: ۳۲۸
سهرودی عمر: ۳۶۵
سهرودی: ۳۶۵
سید کوه: ۳۸۹
سید عاشق: ۲۰۸
سید قوام الدین مرعشی: ۳۷۹، ۳۸۰
سیرین، اسحق: ۳۲۹
سیرین، یحیی: ۳۲۹
سیستان: ۲۲، ۶۶۶، ۷۲، ۳، ۳۹۲
سیواس: ۳۹۵
سیروغان ارفاضی: ۳۹۰
سبوطی: ۱۲۷، ۱۲۸
ش
شادباخ: ۳۲۹
شاذلی مغربی: ۳۶۵
شاذلیه: ۳۶۵

- قاضیان: ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۵، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۶؛
 س. اعلی: ۱۹۷
 شام — سوریه
 شاملو: ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱
 شامی، مکب: ۱۳۳
 شانکارا چاریا: ۳۲۹
 شاه اسماعیل: ۳۲۶، ۳۸۳، ۳۹۱، ۳۹۳
 ۳۹۶
 شاه دژ: ۳۱۱
 شاهرخ تیموری: ۱۶۷، ۲۰۸، ۳۲۴، ۳۸۰
 شاهشجاع: ۳۸۰
 شاه عباس اول: ۳۹۳
 شاه علی: ۳۹۵
 شاه محمد: ۳۲۶
 شاه نعمت‌الله کرمانی: ۲۵۳، ۳۶۱، ۳۶۷
 شیری: ۳۶۰
 شب محبت: ۳۲۷
 شبلی: ۳۳۹
 شیب‌بن یزید شیبانی: ۶۲؛ مرگش: ۶۵؛
 و مسیحیان: ۶۵
 شرطه: ۲۱۰
 شریعت: ۳۴۶
 شطیح: ۳۲۸، ۳۲۹
 شعر فارسی، تأثیر تصوف در: ۳۶۱
 شعوبه: ۴۴
 شفیق: ۱۹۱
 شکر: ۳۵۱
 شلمغانی: ۳۲۰
 شمانی، شهر: ۳۹۰
 شمس تبریزی: ۳۵۹، ۳۶۰
 شورگل: ۳۹۱
 شهرستانی، محمد بن عبدالکریم: ۲۵۸، ۲۵۷
- ۲۹۵
 شهرک: ۴۱
 شهرود: ۳۲۹، ۳۲۹، ۳۵۳
 شیت (یاسر): ۷۹
 شیخ ابراهیم شیخ شاه: ۳۸۵
 شیخ احمد جام: ۲۵۳، ۳۶۰
 شیخ بهاء‌الدین محمد حاملی: ۲۹۰
 شیخ بهاء‌الدین محمد نقشبند: ۳۳۸، ۳۶۵، ۳۶۹
 شیخ جعفر (عسوی چند صفوی): ۳۸۵، ۳۸۶
 شیخ جلال‌الدین بخاری: ۳۶۷
 شیخ حسین بن شیخ ابدال زاهدی: ۳۸۳
 شیخ حیدر: ۳۶۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱
 شیخ خلیفه مازندرانی: ۳۷۴، ۳۷۵
 شیخ خواجه علی: ۳۸۵، ۳۸۷ — و تشیع: ۳۸۵
 شیخ زاهد گیلانی، تاج‌الدین: ۳۸۲، ۳۸۳
 شیخ شرف‌الدین: ۳۷۳
 شیخ صدق‌الدین قندیلی: ۳۴۲، ۳۸۷
 شیخ صدق‌الدین موسی: ۳۸۵
 شیخ صفی‌الدین: ۳۸۲
 شیخ طبرسی: ۲۷۸
 شیخ طوسی: ۲۷۸
 شیخ مفید (محمد بن نعمان): ۲۷۷
 شیخ نجم‌الدین (محقق) حلی: ۳۹۵
 شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی: ۳۶۵
 شهید فخر — حسین بن علی بن حسن
 شیراز: ۳۲۳، ۳۷۳، ۳۸۲، ۳۹۲
 شیطانی: ۷۶
 شیروان: ۳۲۲، ۳۸۹
 شیروانشاه: ۳۸۹، ۳۹۱
 شیروانشاه آق‌سویان دوم: ۳۸۶
 شیروانشاه غنبل‌الله اول: ۳۸
 شیرین: ۴۳

- طوسی: ۲۰۳
 طوقای تیمورخان: ۳۷۲، ۳۷۸
 طبریزی: ۳۴۰، ۳۶۲، ۳۶۵
 ظ
 ظاهریان (ظاهره): ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۱۸
 ۲۲۰، ۲۹۹، ۳۰۰
 ظهور: ۲۹۲
 ظهیرالدین مرعشی: ۳۷۲، ۳۷۹
 ع
 عارف: ۳۴۲
 عاشورا: ۲۸۲
 عارین شراعیل النبی: ۱۳۳
 عالیشان بگم: ۳۸۶
 عالم صیر: ۳۰۵
 عالم علوی: ۳۰۵
 عالم محوسات: ۳۰۵
 عالم کبر: ۳۰۵
 عام اقل: ۳۰
 عایشه: ۳۶، ۵۲، ۹۵، ۱۳۳، ۱۳۵، ۲۱۷
 عایشه (از نوادگان امام جعفر صادق ع): ۳۳۷
 عباس بن عبدالمطلب: ۲۹، ۳۵، ۶۷، ۲۷۰
 عباسیان: ۲۹، ۶۷، ۳۷۱، ۳۷۱-۱۳۹، ۱۴۲
 ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۶، ۲۵۹، ۲۶۱
 ۲۶۲، ۲۶۶؛ خلافت - ۷۲، ۳۹۳؛
 خطای - ۱۰۲، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۴۲
 ۲۷۶- و انتظامات: ۲۱۰- و ایرانیان:
 ۲۷۱- و ترکها: ۱۶۱- و قها: ۱۶۱
 عبدالله: ۳۰۷
 عبدالجبار، لافی: ۲۲۶
 عبدالرحمن الاوزاعی: ۱۵۰
 عبدالله صیر: ۶۳
 عبدالرحمن ابجی، لافی: ۲۲۸
 عبدالرحمن بن عوف: ۲۵، ۱۶۰، ۲۰۲
- عبدالرزاق امیر: ۳۷۶
 عبدالرزاق کاشانی: ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۹
 عبدالمزی- ابو لهب
 عبدالقادر گیلانی: ۲۴۸، ۳۶۲
 عبدالله انصاری: ۲۲۸، ۳۶۰
 عبدالمقدین الامام جعفر الصادق (ع): ۲۶۸
 عبدالمقدین زبیر: ۵۶، ۵۷، ۸۸
 عبدالمقدین سبا: ۲۹
 عبدالمقدین سعد: ۲۵
 عبدالمقدین عامر: ۱۳۳
 عبدالمقدین عباس: ۱۲۶
 عبدالمقدین عمر: ۱۳۲
 عبدالمقدین سمود: ۲۵، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۳
 عبدالمقدین میمون: ۲۹۹
 عبدالمقدین وهب: ۵۳
 عبدالمطلب: ۶۱، ۲۱۰، ۳۳۶، ۳۳۷
 عبدالمطلب بن عطاش: ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳
 عبدالمطلب بن هشام: ۱۲۱
 عبدالمطلب جونی: ۳۷۱
 عبدالمقدین اباض: ۶۱
 عبدالله، امام اسماعیلی: ۳۰۰
 عبدالمقدین ماحوز: ۶۱، ۶۲
 عبدالمعین هلال: ۶۲
 عثمان: ۳۹، ۴۸، ۵۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۶۰
 ۳۹۲؛ خلافت - ۳۷؛ قتل - ۵۲؛
 ۱۶۳- و قرآن: ۱۱۵
 عراق: ۲۱، ۲۳، ۲۲، ۱۰۶، ۲۱۵، ۲۹۷
 ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰
 عراقی، فریدالدین: ۳۶۰
 عراقی، مکیب: ۱۳۳
 عرب، تسلط زبان: ۲۲؛ تکوین جامعه
 طبقاتی: ۲۷؛ خلافت: ۲۶؛ زمین -
 داران: ۲۲

- عربستان: ۱۳؛ بازرگانی: ۱۶؛ سازمان
 اجتماعی: ۱۳؛ نفوذ مسیحیت در: ۲۰؛
 - و ایران: ۲۱
 عرفانه: ۳۲۹؛ - و اسلام: ۳۳۰؛ و
 عشق: ۳۶۱
 عروة بن ذریع: ۱۳۳
 العسکر - سامراء
 عشق الهی: ۳۲۱
 عشق نامه: ۳۲۳
 عصمت: ۲۸۰
 عطار، فریدالدین: ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۲۹
 ۳۵۹، ۳۶۰
 عقبه: ۲۹
 علامه‌الدین محمد خنود: ۳۷۶
 خلافت: ۲۲۰
 علامه حلی (حسن بن مطهر): ۲۷۹
 علم‌الاحادیث، مکاتب: ۱۳۳
 علم‌الدینی: ۲۸۱
 علم رجال (معرفة الرجال): ۱۳۴
 علم‌القرآن: ۱۲۵
 علویان ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۱۳۹، ۲۶۲؛ سپاه
 - ۲۶۶
 علوی چلی: ۲۵۱
 علی بن ابیطالب (ع)، امام: ۲۵، ۲۹، ۳۵،
 ۳۹، ۲۸ - ۵۲، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۳۲،
 ۱۶۰، ۲۱۷، ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۷۲،
 ۳۱۵، ۳۶۳؛ شهادت: ۵۲؛ - و
 معاویه: ۵۲، ۵۳
 علی‌الاحلی: ۳۲۲
 علی بن محمد بن الحنفیه: ۲۶۵
 علی بن محمد (خلیفه ازنج): ۶۷
 علی بن محمد السمرائی: ۲۷۵
 علی بن موسی الرضا (ع) امام: ۲۶۹، ۲۷۰،
 ۲۷۲؛ - و ادیان دیگر: ۲۷۰؛ وفات
- ۲۷۰؛
 علی بن‌الحسین‌ذین‌العابدین (ع) امام: ۲۶۳،
 ۲۷۲
 علی‌اللهی، فرقه: ۲۸۵، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۹۰؛
 - واسماعیلیه: ۳۲۶؛ و علی (ع): ۳۲۶
 علی‌الثقی (ع) امام: ۲۷۳، ۲۷۲
 عمر: ۲۸، ۲۹، ۳۹، ۴۹، ۱۱۵، ۱۳۲،
 ۱۹۵، ۲۶۳؛ - و قرآن: ۱۱۲
 عمرو بن سعد بن ابی وقاص: ۵۵
 عمرو بن عاص: ۳۲، ۵۳
 عمرو بن حید: ۲۱۷
 عمرو بن هشام - ابو جهل
 عید فطر: ۹۲
 عید قربان (عید اضحی): ۹۲
 حبشی: ۲۰، ۲۹، ۷۷، ۸۰، ۱۰۲، ۱۲۳،
 ۱۲۲، ۳۰۶، ۳۲۶؛ - و محمد: ۲۸۱
 حبشی بن مقل: ۶۵
 غ
 غالبه: ۳۸۱
 غدیر خم: ۲۹، ۲۸۲
 غز - ترکان
 غزالی: ۲۳۳، ۲۳۶ - ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۴۹،
 ۲۵۲، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲،
 ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۲؛ تاثیر انکسار: -
 ۳۵۵؛ تسالیم: ۲۴۳؛ جهانینی: -
 ۲۳۹، ۲۳۶؛ زندگی: ۲۳۷؛ کشمکشها
 ددونی: ۲۳۵؛ نفوذ: ۲۴۷؛ - و
 آبلار: ۲۳۷؛ - و آگوستی سیزم: ۲۳۷؛
 - واسماعیلیان: ۲۴۶؛ - و ادیان:
 ۲۴۶؛ - و اندیشه ابدآلینی و گوتشکی
 : ۲۴۵؛ - و خدا: ۲۴۲، ۲۴۳؛ - و
 خلقت: ۲۴۳، ۲۴۴؛ - و سن فرانسوا
 داسیز: ۲۳۷؛ - و سیوطی: ۲۳۸؛ -
 و صلور: ۲۴۱؛ - و صوفیان: ۲۳۲

فیروزان: ۲۱

فیلسوف رضا — رضا نوین

ق

قاپورسانه: ۲۵۵، ۱۸۵

قاجار: ۳۸۸، ۳۸۷

قادوبه، طریق: ۳۶۲

قادوبه، جنگ: ۲۵، ۲۰، ۲۱

قازان: ۳۶۶

قاسم بن ابراهیم الحنفی: ۲۷۷

قاسم انوار: ۳۲۲، ۳۲۳

قاضی صفی‌الدین عیسی ساوجی: ۳۹۰

قاضی نصرالله زینونی: ۳۹۵

قاضی نعمان: ۳۰۷

قاهره: ۱۶۶، ۳۰۰

القائم‌المهدی (ع): ۳۰۶، ۳۱۵، نیز — مهدی

حضرت — امام زمان

قبطیان، قیام: ۱۸۲

قیله، نقیحات: ۲۵

قحطان، طوائف: ۱۵

قدح: ۱۳۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۱

تعالیم: ۲۱۷؛ نیز — معتزله

قرآن: ۱۰۹، ۳۲۲؛ احکامات: ۱۲۵؛ بیان

و تفسیر در: ۱۱۲؛ تأثیر مبک: —

۱۲۵: ترجمه: ۱۲۸؛ جمع‌آوری: —

۱۱۲، ۱۱۵؛ جهانبینی: ۱۲۵؛ حروف

منطقه: — ۱۲۰؛ سبک: ۱۱۳؛ سوره: —

۱۱۱؛ شان و: ۱۲۷، ۱۲۵؛ قرابت: —

۱۱۶؛ کلمات: ۱۱۱؛ نزول: ۸۵،

۱۱۰؛ و آثار ادبی: ۱۱۳؛ و ادوای

غربی: ۱۲۸؛ و اناجیل: ۷۸، ۷۹؛

و لعل‌ده: ۱۹۶؛ و تاریخ نگاری: ۱۱۳؛

و تکامل زبان عربی: ۱۱۳؛ و پیامبران:

۱۱۰؛ و شعر: ۱۸۵؛ و سنت: ۱۳۱؛

— و محله: ۱۲۰؛ نحوه قرائت: ۱۱۴

قرجه باغ: ۳۸۸

قرمطیان: ۳۳۶، ۲۲۰، ۲۶۵، ۲۹۲

۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹

۳۲۷، ۳۸۲؛ برهتاری: ۳۰۸؛ یشه

وری: ۱۸۲؛ شورشهای: ۲۷۵

۲۹۹؛ — قاطبی: ۲۹۹؛ مشتاقان: —

۲۹۸ و محمد بنان و: ۳۰۲؛ سبانی: —

۳۰۸ — و قاطبانی: ۳۰۲

قره باغ: ۳۹۱

قره چه — سباه کوه

قره غوبنلو: ۳۲۵، ۳۸۱

قره غوبنلو — علی الهی

قریشی، قیله: ۱۶۰، ۲۵

قریشی: ۳۲۵، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۱

۳۹۲؛ پیروزی: ۳۹۲؛ قیام: ۳۸۸

هجرت: ۳۹۱ — و شاه اسماعیل: ۳۹۳

نیز — علی الهی

قزوین: ۲۱، ۳۲۳، ۳۹۲

قشقای: ۳۸۷

قشیری، ابوالقاسم: ۲۳۳، ۲۲۰، ۳۲۱

۳۸۷

قصاص: ۱۷۶ — ۱۷۸

قضا: ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۲

قطب: ۳۶۲

قطب‌الدین جبر: ۲۵۳

قطری — ابن فجاجه

قنقاز: ۴۰، ۳۷۰

قلعه‌الجی: ۲۶

قلموق، قوم: ۳۷۰

قم: ۴۱، ۹۵، ۳۹۲

قوال: ۳۲۲

قوام‌الدین شیرازی: ۲۷۱

قوس: ۲۱، ۶۲، ۳۷۸

- قونیه: ۳۶۵
 قهستان: ۳۱۹، ۳۱۱
 قیاس: ۲۸۷
 قیصریه: ۲۹۵
 لبن: ۲۰۱
- ک
 کاشانی، ل: ۱۵، ۱۱۲، ۳۳۷
 کابل: ۲۳
 کابلستان: ۳۲۹
 کانولیک، عرفای: ۲۲۷
 کانیوزنو: ۳۸۹
 کارادو: ۳۳۲
 کازرون: ۳۹۲
 کاشان: ۳۱، ۳۹۲
 کافغانان: ۳۹۱
 کالونیا: ۲۱۵
 کالیک: ۳۷۰
 کاکاوند — علی الهی
 کیرویه: ۳۶۵
 کراچکوسکی، امی، یو: ۱۲۹
 کرابه، فرقه: ۳۱۷، ۳۲۸
 کر بلا: ۲۷۲
 کرمان: ۳۷۲، ۳۷۲، ۳۷۲، ۳۶۲، ۳۶۰، ۳۹۲
 کرمانشاهان: ۲۲۶
 کرمانلو: ۳۸۸
 کریم آقاخان: ۳۲۰
 کریسکی، آ. ا: ۳۳۰، ۱۲۹
 کسروی، احمد: ۳۸۳
 کشاورزی، تکامل: ۱۶۸؛ انحطاط: ۳۷۳
 کشف: ۳۵۳
 کلات تنبور: ۳۱۱
 کلات ناظر: ۳۱۱
 کلام: ۱۲۷، ۱۲۹، ۲۲۶، ۲۲۸
 نیز — الهیات امامیه
- کلمان هوار: ۳۲۳
 کلینی، محمد بن یعقوب: ۲۷۷
 کچی، توماس: ۳۲۹
 کتربوری: ۲۲۷
 کتلی: ۲۲۰
 کوفه: ۱۵۸، ۲۲۲
 کوهستان پهنشان، ناحیه خودمختار: ۳۱۹، ۳۵۷
 کهلان، طوایف: ۱۵
 کیا انرانیان: ۳۷۹
 کیا بزرگ: ۳۱۱-۳۱۲، ۳۲۰
 کبان، ابو عمرو: ۲۵۹
 کبانیه: ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۲۵۸، ۲۶۰
 ۲۶۲، ۲۸۱، ۲۹۵
 کلیک: ۲۲۵
- ک
 گاردلوسکی: ۳۲۲، ۳۲۶
 گیران — زرتشتیان
 گلباگان: ۳۷۳
 گرگان: ۲۲۶، ۳۷۲، ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۹۱
 ۳۹۲
 گرچستان: ۳۷۰، ۳۸۸
 گرمه: ۱۵، ۲۶، ۱۲۱، ۳۹۷
 گوستیکها: ۱۹
 گونلر — علی الهی
 گولدنبهر: ۱۵، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۸
 ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۷۶، ۲۸۵
 ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۴۷
 گوهرشاد، ملکه: ۲۷۱
 گیلان: ۲۳، ۶۲، ۲۶۶، ۳۷۳، ۳۷۳
 ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۲
- ل
 لاصق: ۳۱۵
 لانس، آ: ۱۵، ۱۶۵، ۳۳۷

- لامهجان: ۳۸۰
 لبنان: ۳۲۱
 لحسا (الاحساء): ۲۹۸
 لحيان: ۴۰
 لستويچنك: ۳۲۹
 لبنان: ۱۸۸
 لیسر، قلعه: ۳۱۱، ۳۱۸
 لنگر: ۳۲۲
 لن، اوو: ۱۹۹
 لوئیس: ۲۹۵
 لواط در قرون وسطی: ۱۸۰
 لوتر، مارتین: ۱۲۸
 لوط: ۷۷
 لوالی، راپموند: ۲۲۷، ۲۲۹، ۳۵۵
 لهستان: ۱۰۶
 لیبی: ۳۵۵
- م
- مازندرانی: ۱۲۷، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۷؛ نفوس: ۲۴۷؛
 اصول: ۱۲۴۴ - واشمری: ۲۲۲
 مازندانیان: ۲۵۱
 مازون (د اصطلاح اسماعیلیه): ۳۰۶
 مارانشاه - میرانشاه
 مارتین، راپموند: ۳۵۵
 مارچ: ۳۲۲
 مارکی کوزاد مونفرات: ۳۱۸
 مارگولیوس، د: ۱۵
 مازندران: ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۱، ۳۹۲
 ماسیدن، بخش: ۲۶
 ماسیبون، لوتی: ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۳۳، ۳۳۴
 ۳۲۸، ۳۷۵، ۳۶۱
 ماکسوفتال، د. ب: ۱۴۱، ۲۳۶، ۲۴۸
 ۲۷۲، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۵۵
 مالک اشتر: ۵۳
 مالک‌الدین انس: ۱۳۶، ۱۴۷
- مالکی، قفه: ۱۲۷، ۱۵۲
 مالکیان: ۱۲۷، ۱۵۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۲۰
 ۲۲۳، ۳۰۳
 مالکیت ارضی: ۱۶۸
 مالیات: ۱۷۲، ۲۶۶؛ اقسام: ۱۷۱
 خلوصی: ۱۷۵؛ سرانه: ۱۹۲
 مالیات ارضی - عراج
 مأمون: ۱۶۰، ۱۸۲، ۲۲۳، ۲۶۹؛ سوشیه:
 ۲۷۵
 مانویان: ۱۸۲، ۲۲۵، ۳۰۲
 ماوردی، ابوالحسن: ۱۲۷، ۱۵۸، ۱۵۹
 ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۷
 ماهایانا، مکتب: ۳۳۵
 ماهوی: ۲۲، ۲۳
 متعه: ۹۲؛ نیز - صبه، عقد
 متکلم سمرقندی - ماتریدی
 متوکل: ۱۰۷، ۱۶۲، ۱۹۶، ۲۲۵، ۲۷۲
 ۳۳۹ - ومرتلمان: ۲۲۵
 متوی معنوی: ۳۵۹
 متی بن حارث: ۲۵
 مجمل فصیحی: ۳۲۲
 میجوس: ۲۱۶
 محاسبه: ۳۲۳
 محاسنی: ۳۳۹
 محضبه: ۲۰۸
 محرم نامه: ۳۲۳
 محلل: ۱۸۸
 محلی، جلال‌الدین: ۱۲۷
 محمد امیر طاهری: ۲۶۶
 محمد اول: ۳۱۷
 محمد باقر (ع)، امام: ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۷
 ۲۷۲، ۳۶۷
 محمد بن عبدیس النافعی: ۱۲۷
 محمد بن اسحق: ۱۳۴

- محمد بن اساعیل: ۲۸۱، ۲۹۶، ۲۹۷
 محمد بن اوس: ۲۶۶
 محمد بن حسن الطوسی — شیخ طوسی
 محمد بن الحسن القمی: ۲۷۷
 محمد بن حقیقه: ۵۶، ۵۷، ۲۵۹، ۲۸۱
 محمد بن زید: ۲۶۶
 محمد بن طاطبای علوی: ۲۶۷
 محمد بن علی عباسی: ۶۸
 محمد تقی (ع)، امام: ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳
 محمد دوم: ۳۱۸
 محمد ازهری: ۱۳۳
 محمد سلطان: ۲۵۲
 محمد سوم: ۳۱۹
 محمد الشیبانی: ۱۲۶، ۳۹۲
 محمد الصدقی: ۳۳۹
 محمد المهدی (ع)، امام: ۲۷۷؛ نیز — امام زمان
 محمدرضا قیام: ۲۶۵
 محسنه، اداره: ۲۲۲، ۲۲۵
 مختار تقی: ۵۶، ۶۱، ۲۵۹؛ مرگ: ۵۷
 مخدوم جهانیان — شیخ جلال‌الدین بخاری
 مداین — تیغون
 مدرسه نظامیه: ۲۳۵، ۲۳۷
 مدرسیون — اسکولاستیکها
 مقدس: ۷۸
 مدنی، مکتب: ۱۳۳
 مدینه: ۲۹، ۳۷، ۸۸؛ تساوی حقوق در: —
 ۳۱؛ کردالیزم در: — ۳۲
 مرداوید بن زیار: ۲۶۵
 مراغه: ۳۸۲
 مراغه: ۳۲۳، ۳۶۲
 مرجه: ۲۱۳، ۲۱۴
 مرجیان — مرجه
 مرسیه: ۳۵۵
 مرشد: ۳۳۲
 مرکس، آ: ۳۳۲
 مرو: ۴۲، ۳۶۹، ۳۹۱
 مرونه: ۲۸
 مرون دوم: ۶۶، ۶۹
 مروزی، عباس: ۲۷
 مریه: ۳۲۲
 مریم: ۱۷۷، ۱۹۲، ۲۵۵
 مزار شریف: ۲۵۵
 مزارعه: ۱۷۲؛ دداسلام —: ۱۹۲
 مزدگان: ۳۷۳
 مزدک: ۶۸
 مزدکیان: ۲۶۵، ۲۸۲
 مسیحیان: ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۷۶، ۱۰۲، ۱۰۷
 ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۳۹، ۱۸۲، ۱۹۳، ۱۹۶
 ۲۰۲، ۲۲۱، ۲۲۶، ۳۰۳
 مسیون — دترمنیشها
 مستجب: ۳۰۶
 مسترشد: ۳۱۷، ۳۱۸
 مستظهر، خلیفه عباسی: ۲۳۷
 مستعلی: ۳۱۰
 مستعلیان: ۱۳۰، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۰
 المستصر، خلیفه فاطمی: ۳۰۹، ۳۱۰
 سنوخی، حمدالله: ۲۲۶، ۳۱۶، ۳۷۲، ۳۸۲
 ۳۸۵
 سمودی: ۲۶۰، ۲۷۲
 مسلم بن حقیل: ۵۵
 مسیح دووغبین: ۸۰
 مسیحی، الهیات: ۲۳۵
 مسیحیت: ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۵۰، ۴۰۵، ۱۰۴، ۱۵۲
 ۲۵۹؛ و تصور خدا: ۷۵؛ انتقادات و
 الهیات —: ۱۷۷، ۲۱۳
 مبطله کذاب: ۱۱۲
 مشبه: ۲۳۲

- مفتی: ۱۲۹
مفتی، مطہر: ۲۶
مکہ: ۱۶، ۲۳۷، ۳۵۵؛ بازگانی: ۱۶
۱۷؛ حکومت: ۱۸، ۱۷؛ یعت در: ۳۲
مکرب: ۳۶
ملانیہ: ۳۲۱
ملانتون، قلیب: ۱۲۸
ملک شاہ سلجوقی: ۲۳۵
مالیک: ۱۶۶
مناظان: ۳۲، ۳۳
منصور: ۲۱۸
منصور، خلیفہ عباسی: ۲۶۸
منہان: ۲۱۵
مہاجران: ۳۱، ۲۹
مہدی، حضرت: ۸۵، ۲۸۳، ۳۲۳؛ ظہور: ۲۸۲، نیز: القائم المہدی، و: امام زمانہ
مہدی، خلیفہ: ۲۶۹
مہران: ۴۵
مہلب: ۶۳
موالی: ۵۱، ۵۲، ۵۷، ۶۳
موسی: ۴۹، ۷۷، ۱۷۹، ۸۵، ۱۵۲، ۳۵۶
۳۳۶
موسی بن عقبہ: ۱۳۳
موسی کاظم (ع)، امام: ۲۷۲، ۲۶۸، ۲۶۹
موصل: ۳۵۵
مولا: ۴۵
مولانا معروف خوشنویس: ۳۲۴
مولویہ وادیان دیگر: ۳۶۵
مؤمن: ۳۱۵
مونوفیہ، مفسد: ۲۵
میرانشاہ: ۳۲۲
- مشفق، بد محمد: ۳۸۵؛ قیام: ۳۷۲
مشکین: ۳۷۲، ۳۸۴
مشہد، شہر: ۲۷۱، ۳۷۵، ۳۷۸
مصر: ۱۶، ۲۵، ۱۵۵، ۳۱۵، ۳۹۷، ۳۵۰
مصعب بن زبیر: ۶۲
مضر، طوایف: ۱۵
ساویہ: ۴۸، ۵۲، ۵۳؛ خلافت: ۵۲
مرگ: ۵۵
متر: ۱۶۱
مترک: ۱۴۹، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶
۲۲۲، ۲۲۶، ۲۶۳، ۲۷۲، ۳۴۵؛ وجہ
تسمیہ: ۲۱۷؛ الہیات: ۳۱۸، ۲۱۷
واصل انومینک: ۲۱۸؛ جہانینی: ۲۱۹
۲۱۹ - وفتودالیزم: ۲۱۹؛ اصول: ۳۱۹
۲۲۲ - ۲۲۴، ۲۲۲ - و قرآن: ۲۲۵
سرنوشت تاریخی: ۲۱۲ - و مامون: ۲۲۳
۲۲۲؛ مکانیہ: ۲۲۳؛ ۲۲۶: و
منصم: ۲۲۵ - و متوکل: ۲۲۵، ۲۲۹
لعل سنت: ۲۲۹؛ خواشمریان: ۲۳۰
و شیمہ: ۲۲۶، ۲۸۵
منصم: ۱۶۰، ۱۶۶، ۲۲۵، ۲۷۲
مرفت: ۳۲۷
مرفت الرجال: علم رجال
مروف کرخی: ۳۳۹، ۳۶۳
مطہ: ۲۳۲
میزالدین چشتی: ۳۶۵
مفلان: ۳۸۲
مغرب: ۱۹۷، ۳۵۰
منول: ۱۶۶ - وادیان: ۲۷۸؛ هجوم: ۲۷۸
مفلان: ۲۲۶، ۳۶۲
مقامات: ۳۲۶، ۳۵۱
مقدادین الاسود: ۴۸

نخبة: ۳۳۷
نقشبندیه: ۳۶۸، ۳۶۵، ۳۳۸؛ طریقت - :
۳۶۶
نکاح: ۱۸۵
نلدکه: ۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۷؛
وترتیب سورهها: ۱۲۲-۱۲۴
نماز: ۳۱
نمبر، قیله: ۲۵
نواساعلیان: ۳۱۲، ۳۱۳؛ نهفت - ۳۱۲
نیز - اساعلیه نزاریه
نوافلاطونیان: ۲۲، ۲۲۲، ۳۵۴، ۳۵۵
۳۵۳، ۳۵۸؛ ظنق: ۲۲۸، ۳۲۹، ۳۷۰
۳۳۴

نویه: ۹۵
نوح (ع)، پیامبر: ۱۷۷، ۳۵۶، ۳۲۶
نوح بن نصر سامانی: ۲۹۹
نورمحمدی: ۵۱
نهر العاصی: ۱۹۳
نهادند: ۴۱؛ جنگ - : ۴۲
نیروانا: ۳۲۷
نیشابور: ۲۱۳، ۳۵۴، ۲۲۳، ۲۲۶، ۳۲۹
۳۷۵، ۳۷۷
نیکسون: ۳۳۹، ۳۲۷، ۳۵۶

و

وانق: ۲۷۲
واصل بن حطا: ۲۱۷
واعظ کاشفی، علی بن حسین: ۳۶۸
وان: ۳۹۲
وجود، هفت مرحله: ۳۵۵
وجیه‌الدین مسعود: ۳۷۸
وحدت وجود: ۲۲۲، ۳۳۵، ۳۷۰، ۳۷۲
۳۶۳، ۳۵۵، ۳۵۲، ۳۲۸، ۳۲۷
ودانتا، فلسفه: ۳۲۹، ۳۳۲؛ و تصوف: ۳۳۵
ورقه بن نوفل: ۲۲

مربحی قزوینی: ۳۸۴
میزان العمل: ۲۳۸
مینورسکی: ۳۸۷، ۳۹۳
ن
نادیرانزه، ل. ای: ۱۲
ناصر خسرو: ۳۵۸، ۳۱۵، ۳۱۲
الناسر، خلیفه عباسی: ۳۱۹
ناطق: ۳۵۵، ۳۵۷
نایب بن ازوق: ۶۱
نخجوان: ۳۷۳
نجله بن عامر حنفی: ۶۱
نخبة: ۲۷۵
نجم‌الدین جعفر بن محمد الحلی: ۲۷۹
نخشب: ۲۲۶

نزاری: ۱۸۵، ۳۱۵، ۳۱۶؛ اخلاص: ۳۱۲
دولت: ۱۱۱؛ فداثیان: ۳۱۵، ۳۱۶؛ و
مگساری: ۱۸۵؛ وضع دولت: ۳۱۵،
۳۱۱، ۳۱۶، ۳۱۸؛ تبلیات - : ۳۲۵؛
سلطنت انبیا: ۳۱۵؛ شیوه ترویج: ۳۱۸؛
شیوه مبارزه - : ۳۱۸؛ قتل‌های: ۳۱۷؛
کانون اصلی: ۳۲۵؛ شریعت: ۳۱۹؛
- وقتودالیزم - : ۳۱۸؛ نسطوریان: ۲۵
نسی: ۳۲۲

نصاری - مسیحیان

نصیری: ۲۸۵، ۳۲۱، ۳۲۶؛ تعالیم - : ۳۲۱؛
و ناسخ: ۳۲۱؛ و شبه: ۳۲۱؛ و
علی: ۳۲۶ - و علی الهی: ۳۲۶ - و
مسیحیت: ۳۲۱، ۳۲۲
نظام الملک: ۲۳۳، ۲۳۵، ۳۱۷
نظامی گنجوی: ۳۶۱
نعمت اللهی: ۳۶۷، ۳۹۷
نعمان بن ثابت: ۱۲۵
نعمان محمد بن حیان، قاضی: ۲۷۷
نقشه: ۱۸۹

ی	وشم، کوه: ۳۱۱
یاجوج و ماجوج: ۸۵	وصل: ۱۲۷
یازده، ناحیه: ۳۷۶	وصیت‌نامه: ۱۹۵
یاقوت حموی: ۱۶۷، ۱۵۲، ۲۸۲	وضو: ۳۱
یاکو بوسکی، آ. یو: ۱۲، ۳۱۲	وضف: ۱۹۰، ۱۶۹
یثرب — مدینه	وله‌اوزنه یو: ۴۹، ۱۵
یحیی (ع)، پیامبر: ۷۷	ولی: ۳۶۲
یحیی کرامی: ۳۷۸	ونیز، سفیران: ۳۸۷، ۳۸۹
یرموک: ۲۵	وهب بن منبه: ۱۳۳
یزد: ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۹۲	ویل، گورستان: ۱۲۱
یزدگرد سوم: ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳	ه
یزید: ۵۵، ۵۹، ۳۳۶	حارث‌مان، ریخارد: ۳۳۲
یسور: ۳۷۳	هارون الرشید: ۲۹، ۷۷، ۱۰۵، ۱۲۶، ۱۶۰
یسوعیان: ۳۶۳	۲۶۹، ۲۷۱
یغوب (ع)، پیامبر: ۷۷	هادی، خلیفه: ۲۶۹
یغوب صفاری: ۲۶۶	حاشیان: ۲۶، ۲۸، ۲۹
یغوی، ابن‌الفتح: ۲۶۱، ۲۶۷	حامر پورگشتال: ۲۵۱
یگنایی هستی — وحدت وجود	حانسو، ابالات چینی: ۳۶۶
یمن: ۲۶، ۲۶۲	همبرت و مبلد ناریخ: ۳۵
ینی چربها: ۳۲۵	هجویری: ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۷
یوخای دمشقی: ۲۱۵	هرات: ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۵
یوستی تیانوس: ۲۵۵	هشام بن عبدالملک: ۲۶۱
یوسف: ۱۲۸	هلاکو خان: ۳۱۹
یونس (ع)، پیامبر: ۷۷	مصلحان: ۲۱، ۲۲۶، ۲۹۵
یهود: ۱۹-۱۷۶، ۱۷۸، ۱۳۲، ۱۰۹، ۱۰۲، ۱۲۱	هندوان، حقوق: ۱۹۲
اخلاقیات: ۱۷۷	هندوستان: ۱۶، ۲۶، ۲۵، ۳۶۵، ۳۷۵
یهودا: ۳۵۵	هورتن، ماکس: ۳۳۲
یهودیان: ۱۳۱، ۱۳۲، ۲۳، ۲۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶	هودگردینه، استوک: ۱۵، ۱۳۳، ۱۹۹
۱۰۷، ۱۸۲، ۱۹۲، ۲۹۶، ۲۰۲، ۲۲۶	هیثی: ۲۹۶
	میرشکله، ه: ۱۲۱
	می‌نایانا، مکتب: ۳۳۵

فهرست راهنمای توضیحات

ابن جنیم: ۲۷۹
 ابوبکر (خلیفه): ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۵۵، ۲۶۸
 ابونراب: ۲۳۹؛ نیز — علی بن ایطالب
 ابوحنیفه: ۲۲۵، ۲۸۸؛ نظر — دربارهٔ لزوم
 تسلیم حکومت به امام جعفر صادق (ع):
 ۲۸۸
 ابودغادری: ۲۵۷، ۲۲۳، ۲۲۵؛ اعتراضات
 —: ۲۵۷
 ابوسعید خدری: ۲۵۲
 ابوسفیان: ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۷
 ابوهیثم جراح: ۲۲۱
 ابوفراس حمطانی: ۲۷۱
 ابوسلم خراسانی: ۲۲۲
 ابوهزیره: ۲۳۳
 اجاره و استجاره: ۲۰۱
 اجماع: ۲۵۲؛ سخن بزرگان نعل سنت در
 باره —: ۲۵۵؛ عدم — در خلافت به نظر
 علمای سنت: ۲۵۲، ۲۵۵
 احادیث، یعنی دربارهٔ: ۲۶۳؛ جعل حد: ۲۶۲
 احد، حدیثی دربارهٔ کوه: ۲۸۱
 احداث (اصطلاح قضا): ۲۲۷
 احکام، نهمه، عدم غلط در: ۲۶۵، ۲۶۶
 احمد ابن، اعتراضات: ۲۲۲

آ
 آل علی: ۲۲۱؛ نیز — انسه
 آل محمد — آل علی
 آل مروان: ۲۲۳
 آیه اكمال دين، شان و تاريخ نزول: ۲۵۹
 الف
 انسه (ع)، اقوال و اعمال: ۲۶۲؛ زندگی نام —
 آرامه: ۲۸۷؛ صفت — در مفاتیح العلوم:
 ۲۹۳
 اراهم غلیل، یاسر (ع): ۲۰۶؛ آیین —:
 ۲۵۳
 ابلیس، طبیعت: ۲۲۲
 ابن باجه: ۲۷۹
 ابن بدوان: ۲۲۹
 ابن الحنفیه، محدث: ۲۲۵
 ابن خلکان: ۲۵۲، ۲۰۸
 ابن رشد: ۲۷۹
 ابن سینا: ۲۷۹
 ابن عباس، عبدالله: ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۸
 ۲۹۳
 ابن فریون، شعیب: ۲۶۸
 ابن مسعود، عبدالله: ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۵۲
 ابن ندیم: ۲۹۸

- احباء علوم الدین، احباء: ۲۷۹؛ نقد صاحب «التدبیر» بر: ۲۷۹
 انخواب الصفا، هدف: ۲۷۹
 اورگان (در فارسی): ۲۲۲
 الازهر، تدبیر قه شیعه در: ۲۷۲
 استعاره؛ بحثی درباره: ۲۶۸
 استواء در قرآن کریم، تفسیری بر: ۲۷۸
 منای - به نظر غزالی: ۲۷۸
 اسلام، آیین نوین: ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۱۲
 ۲۵۱؛ اشتباهات مشرقین در باره: -
 ۲۸۰؛ اهمیت مساوات در: ۲۱۵
 ۲۷۷؛ تأثیر - در عرب بنوی: ۲۵۸
 تحریف تاریخ: ۲۳۳؛ تعدد زوجات
 در: ۲۱۳؛ توحید در: ۲۳۳، ۲۷۷
 حکم - در باره جنگهای داخلی: ۲۶۹
 عدم غلطی در حقوق: ۲۷۲؛ حل
 یسرفت: ۲۲۲؛ مالکیت شخصی در
 - ۲۵۷؛ مبانی تاریخ: ۲۳۲؛ محدود
 کردن - تعدد زوجات را: ۲۵۱؛ مسئله
 انسانی در: ۲۷۲؛ موضع - در برابر
 بردگی: ۲۵۶؛ موضع - در برابر تراکم
 ثروت: ۲۵۶؛ نظرس خطای اروپا در
 باره - در مسئله تعدد زوجات: ۲۵۳؛ و
 معارف گفشنگان: ۲۵۲
 اسماعیل، پیامبر (ع): ۲۵۶
 اسماعیلیان، امام در نظر: ۲۸۵
 اشعث کندی و فرقه خوارج: ۲۳۲
 اشعری، ابوالحسن: ۲۷۸؛ کتب: ۲۷۸
 اشعری، ابوموسی: ۲۳۲
 اصفهانی، سید ابوالحسن: ۲۵۷
 اصفهانی، میرزا مهدی: ۲۸۵
 اصول نرسمانه: ۲۸۸
 اضحی، حید: ۲۲۸
 افلاطون: ۲۸۵
- امام باقر - محمد بن علی باقر.
 امام چهارم - علی بن الحسین
 امام حسن - حسن بن علی.
 امام حسین - حسین بن علی.
 امام دوازدهم - مهدی.
 امام دهم - علی بن محمد الهادی.
 امام رضا - علی بن موسی.
 امام صادق - جعفر بن محمد.
 امام مجتبی - حسن بن علی.
 امام هفتم - موسی بن جعفر.
 امام یازدهم - حسن بن علی عسکری.
 امام حیه: ۲۱۷
 امر به معروف و نهی از منکر، اهمیت: ۲۲۹
 سخنرانی امام حسین درباره: ۲۲۹،
 ۲۵۵
 انشاء (اصطلاح فقهی): ۲۶۲
 امیر علی، متفکر شیعی هند: ۲۶۲
 امیم: ۲۵۲
 امین، سید حسن: ۲۸۲
 امینی (علامه)، سخنی درباره: ۲۲۵، ۲۳۳،
 ۲۵۷
 انصار: ۲۵۲
 اهل ذمه، بحثی درباره: ۲۷۲
 ایاد: ۲۵۲
- ب
 بابحدیشر (کتاب)، توضیحی درباره: ۲۹۵
 باخ، نویر: ۲۵۲
 براون، ادوین: ۲۲۵؛ نظر - در باره تعاقبت
 مأخذ کافی درباره شیعه: ۲۲۵
 بردگان، تعالیم و رفتار ائمه در مورد احترام
 به: ۲۱۵
 بردگی، علی نبودن الفای نویری - در صدد
 اسلام: ۲۵۹
 بشری، شیخ سلیم (رئیس اسبق الازهر): ۲۳۱

بلاذی: ۲۰۲

بلال حبشی، شخصیت: ۲۰۹

بنی ابی(لویان) برفان- در راه محر اسلام:

۲۲۲، ۲۲۳

بنی عباس و تأیید بحثها و جنگهای کلامی

۲۲۷: یگانگی حکومت ساز اسلام: ۲۲۲،

۲۲۳، ۲۵۵: عباسی و جنایتان: ۲۲۲

بهار، ملك الشعراء: ۲۲۲؛ نظر - در باره

پیشرفت اسلام: ۲۲۲

بیان القرآن (کتاب)، رسالت: ۲۸۰

بیرونی، ابوریحان: ۲۱۸

بیعت، تمیز عمر درباره: ۲۲۱

بیعت القهریه (بیعت اجباری): ۱۶۶، ۲۲۹

۲۷۱

پ

بطروفسکی، نظر- درباره نداشتن تحقیقات

دست درباره شیعه: ۲۲۰

پیامبر (ص): ۲۸۵، ۲۹۲؛ طغفه تمدد

زوجات: ۲۱۴؛ مسائل مربوط به هنگام

دگشت: ۲۲۰، ۲۲۱- و مسجبت:

۲۰۳- و یهودیت: ۲۰۳- نیز- محمد،

پیامبر اکرم.

ت

تحکیم، بحثی درباره: ۲۳۲

تعلیم، صنعت - در مقیاس فردی و اجتماعی

۲۷۵

تشیع، عقیده مشرک: ۲۹۹؛ هجوم بر -:

۲۱۹، نیز - شیعه.

تصحیف، بحثی درباره: ۲۵۷، ۲۹۷؛ نظر

شیخ مفید درباره: ۲۵۷

تفسیر، بانی علم: ۲۶۰؛ نظر از ابی العبد

درباره: ۲۶۱؛ نظر ابن عباس درباره:

۲۶۰؛ نظر ابن مسعود درباره: ۲۶۰؛

نظرس جاحظ درباره: ۲۶۰؛ نظر حسن

بصری درباره: ۲۶۰

تقدیر، مسئله: ۲۷۵؛ سوء استفاده از: ۲۷۵

تقیه، بحثی درباره: ۲۹۷

تواین، نهفت: ۲۲۰، ۲۸۵، ۲۸۶

توانر، معنای: ۲۱۷ ح.

ث

ثمود: ۲۰۲

ج

جابر بن عبد الله انصاری: ۲۵۲

جحفه: ۲۱۷، نیز - غدیر خم

جدیس: ۲۰۲

جردانه، جورج: ۲۲۱، ۵۰۰

جرهم اولی: ۲۰۲

جزیرة العرب، غطه: ۲۰۲

جعفر بن محمد صادق، امام (ع): ۲۷۵، ۲۸۵،

۲۸۸: ۲۹۳؛ تجلیل ابن خلدون از -:

۲۸۸: مبارزات - ۲۸۷؛ مقال منصور

دوانی بر - ۲۸۷

جعفری تبریزی، محمد تقی: ۲۲۷

جنتابن زهر ازدی: ۲۲۵

ح

حارث بن عیاضه هملانی: ۲۲۵

حافظ، خواجه: ۲۸۲

حجاج بن یوسف: ۲۱۹

حجوة الوفا: ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰؛ نیز -

غدیر، والعه

حجر بن عدی (شهید بزرگ): ۲۳۹

حسن بن علی بن ایطالب، امام (ع): ۲۱۲،

۲۳۵، ۲۵۰، ۲۸۳، ۲۹۳؛ تأثیر - در

نهفت عاشورا: ۲۳۶؛ همت دستگاه

عباسی بعد: ۲۵۰؛ خیانت پیام: ۲۳۷

سخن درباره عصیت قیام و خورش: ۲۳۸؛

شخصیت نظامی - ۲۳۸؛ قیام سلحانة

- ۲۳۶؛ طغفه سیاسی - ۲۳۶ - و

تقسیم و تصیف اموال غنیمت: ۲۳۹؛

سوغراج دلاهاگرد: ۲۳۹؛ - و سرپرستی

خانقانه‌های شهدا: ۲۵۱؛ و کیفیت زهد

و عبادت او: ۲۵۱.

حسن بن علی المکری: امام (ع): ۲۹۳

حسین بن علی بن ایطالب، امام (ع): ۲۸۹،

۲۹۳

حدیث بدعا لدعوه: ۲۱۷، ۲۲۵

حدیث شناسی، کتب تخصصی: ۴۰۴

حدیث غدیر: ۲۱۸؛ نیز - حجةالوفا،

و غدیر، واقعه.

حضر موت: ۴۰۲

خضه: ۲۱۷

حنی داود، حاشیه: ۲۹۷

حلی (علاء): ۴۰۷، ۴۹۵، ۴۹۸

حلی (محقق): ۴۰۷، ۴۹۸

حنفاء، آیین: ۴۰۳، ۴۱۲؛ بحثی درباره: ۴۰۳

حوادث واقعه، معانی صحیح: ۴۶۶

خ

خسانیت: ۴۹۵؛ نظر ابن سینا درباره: -

۴۴۴؛ نظر غزالی درباره: - ۴۹۵

خدیجه، پسر پیامبر اکرم: ۴۱۴

خروج: ۲۲۱

خلافت، اختلاف مهاجرین و انصار درباره: -

۴۲۱؛ شکل - پس از پیامبر: ۴۱۰؛

عدم اجماع در: - ۴۲۱؛ نظر ابن سینا

درباره: ۴۶۷؛ نظر خواجه نصیر طوسی

درباره: ۴۶۸؛ نظر عمر (خلیفه) درباره:

-: ۴۶۹؛ نظر فارابی درباره: - ۴۶۷

نظر شیخ مفید درباره: -: ۴۶۷؛ نقش

شورا در: ۴۶۷

خلیفه، عدم خلق - به نفس و خوریزی در نظر

طهای اهل سنت: ۴۷۰

خوارج، بحثی درباره: ۴۲۱، انواع: ۴۲۱

د

دائرةالمعارف اسلام، اشتباهات: ۴۹۲

دجل خزاعی، ۴۴۱، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۷۱،

۴۹۳

دوازده امام، تسلسل خارجی: ۴۹۲؛ وجود

تعییر - در روایات نبوی: ۴۹۳

دوانینی، منصور عباسی: ۴۷۰

دولت اسلامی، دستور درباره: ۳۶۴

دونالدسن: ۴۹۲

دین، تأثیر - در نهفتنهای اقوام: ۴۰۲

ر

ربا، نهی از: ۴۰۷

ریحه: ۴۰۲

رضا، سنت - در مقیاس فردی و اجتماعی:

۲۷۵

روسو، ژان ژاک: ۴۱۳

ز

زبیر بن عوام: ۴۲۱، ۴۵۲

زادآبادی قزوینی، سید موسی: ۴۸۰

زرتشتیان، اهل کتاب بودن: ۴۵۵

زکات، مصرف - در آزاد کردن بردگان:

۴۰۸، ۴۰۹

زبارت قبور اولیا، فلسفه: ۴۸۱؛ قبر ابوبکر

۴۸۱؛ - قبر عمر: ۴۸۱؛ قبور شهیدی

احد: ۴۸۱؛ - مرقد پیامبر: ۴۸۱

زید بن صوحان عبیدی: ۴۲۵

زید بن علی بن الحسین: ۴۸۶

زیدیه، قیامهای: ۴۸۷

سائیه (عق): ۴۷۶

سادات حسنی: ۴۲۱، ۴۷۰؛ حسینی: ۴۴۱

۴۷۰؛ قیامهای: -: ۴۲۱؛ مقایسه خلف

باسلف در: ۴۴۲؛ - موسوی: ۴۴۱

- ۲۷۰، ۲۹۰
 سعد بن عبدالله نصاری: ۲۲۱
 سید بن جیر: ۲۵۲
 سقایت حاج: ۲۰۹
 سقینه، ماجراهای: ۲۲۱، ۲۵۲
 سوزن: ۲۱۲
 سوبالیسم، معنای انحصار: ۲۰۶
 سوزن صامت: ۲۰۲
 سهروردی: ۲۷۹
 سید بن عمر تمیمی، اشتباهات مؤلفان به سبب:
 ۲۲۸؛ یعنی درباره: ۲۲۸؛ جدول
 تحقیقی دربارهٔ مجعولیت این سبب از طریق
 ۲۲۹ —
 ش
 شرف‌الدین، سید عبدالحسین: ۲۲۱، ۲۳۱،
 ۲۳۲، ۲۳۳
 شریح بن ابی حبیب: ۲۲۵
 شفاعت، یعنی درباره: ۲۸۸
 شعیل، شبلی: ۲۵۶
 شودا، تو که در: ۲۵۳؛ سخن علی درباره
 ۲۷۶ —
 شوشتری، لایق نوراف: ۲۲۶
 شهید فخر (حسین بن علی بن حسین بن حسن
 بن علی بن الحسن المجتبی، معروف به —
 وصاحب فخر): ۲۸۷
 شهید: ۲۸۶؛ اجتهاد به: ۲۶۶؛ اطلاق رافضی
 بر: ۲۹۹؛ امامت در نزد: ۲۸۶؛
 تألیفات — در تفسیر: ۲۹۷؛ تحقیق درباره
 منشأ: ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۵۷، ۲۸۲؛ توجه
 به مقدم: ۲۶۶؛ ذکر مطالب اختلافی در: ۲۸۶؛
 ۲۲۰؛ ترویج عطای: ۲۱۳، ۲۲۲؛ اسف
 گیری — در جعل حدیث: ۲۹۲؛ سلاطین —
 حمدانی در مقام: ۲۲۱؛ نظر — درباره
 حکومت مصر: ۲۸۰؛ فلسفه و روشهای
- ۲۱۹؛ منتخب — و کتاب لیزم: ۵۰۰
 ص
 صاحبین عباد: ۲۶۲
 صدالدین، شیخ: ۵۰۰
 صدوق (شیخ): ۲۹۱
 صحنه‌های صوحان جدی: ۲۲۵
 صفوان، یعنی درباره: ۵۰۰
 ط
 طاروس پمانی: ۲۵۲
 طهمین: ۲۱۱
 طبری (شیخ)، تفسیر: ۲۹۲
 طبری، محمد بن جریر: ۲۰۲، ۲۳۳؛
 کسانهای تاریخی: ۲۳۳
 طسم: ۲۰۲
 طلاق، مکره و حد شدید — در اسلام: ۲۵۰
 طلحه: ۲۲۱
 طوائف تقدم (در فقه حنفی): ۲۵۲
 طوسی، خواجه نصیر الدین: ۲۷۹
 طوسی، (شیخ): ۲۷۰، ۲۹۵، ۲۹۸
 ع
 عاد: ۲۰۲
 عانوده شب: ۲۲۰؛ عبادت و تعبیر سلاح
 در: ۲۲۰
 عایشه، دختر ابوبکر: ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۶،
 ۲۱۷، ۲۶۲
 عفرین عبدالله تمیمی: ۲۲۵
 عاملی، شیخ بهاء الدین: ۲۸۰، ۲۹۸
 عباسان — بنی عباس
 عبدالفتاح عبدالنصود: ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۲
 عبدالله بن سبأ، مجعول بودن: ۲۲۸؛ جدول
 تاریخی دربارهٔ مجعول بودن: ۲۲۹
 عبدالله بن عمر: ۲۵۲
 عبدالملک: ۲۰۹
 عثمان بن عفان (خلیفه): ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۲۰

جامع اموی دمشق: ۲۸۲؛ نقش انقلابی -
دور مرکز حکومت شاه: ۲۸۲
علی بن موسی الرضا، امام (ع): ۲۲۹، ۲۱۰، ۲۹۳.

علی بن محمد الهادی، الثقی، امام (ع): ۲۹۲، ۲۹۳

صادق یاسر: ۲۲۳، ۲۲۵

عالمه: ۲۰۲

عمر (خلیفه): ۲۰۲، ۲۲۱، ۲۵۵

عمران بن حصین: ۲۵۲

عمر و عاصی، نقش - در جنگ صفین: ۳۳۲

عنایت، دکتر حمید: ۲۴۱، ۲۶۲

عبد خدیو: ۲۴۹؛ سخن پیامبر درباره: ۲۴۹

سخن علی در باره: ۲۴۸؛ - و ابن

خلکان: ۲۴۸؛ - و ابن طلحه شافعی:

۲۴۸؛ - و امام رضا: ۲۴۹؛ - و امام

صادق: ۲۴۹؛ - و بولس سلام: ۲۴۹؛

- و بیرونی: ۲۴۸؛ - و علامه امینی:

۲۴۹

عبی صبیح: ۲۰۳، ۲۶۲، ۲۹۰، ۲۹۶؛

وجه تسمیه: ۲۲۵

عین الورد: ۲۲۰

غیر

خدیو نعم: ۲۱۸، ۲۲۵؛ نیز - حجة الوداع،

و عید خدیو، و خدیو، و واقعه، و نصی.

الدخیر (کتاب)، حدیث شافعی: ۲۶۲؛

کسی که در - نقد شده است: ۲۵۸

خدیو، واقعه: ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۵۹؛

امواج: ۲۶۹؛ حدیث: به نقل بیرونی

۲۱۸؛ - عید اکبر: ۲۴۸؛ کتب طبری

درباره: ۲۹۲؛ - و مبنی قضا: ۲۶۹؛

نظر حلالی درباره: ۲۲۷؛ نظر خزالی

درباره: ۲۲۷؛ نظر قبلی درباره: ۲۲۷

۲۲۷

۲۳۲؛ آساری از برداشتها و بخشها
والاطاعات: ۲۱۱، ۲۲۳؛ تسلط یافتن
آل مروان بر اسلام به دست: ۲۲۳؛ عزل
عالم - به وسیله علی: ۲۳۲؛ مخالفان - از
صحابه: ۲۲۰؛ وضع مالی در زمان: -

۲۳۲

عدنان: ۲۰۲

علی بن حاتم طائی: ۲۲۵

عرب: ۲۰۲؛ - باطله: ۲۰۲؛ - باقیه: ۲۰۲

- عاربه: ۲۰۲؛ - مستعربه: ۲۰۲

عراق، دعای: ۲۸۹

عرف، اشتراک - با عارف در جمع: ۲۷۲،

۲۷۵

عسکری، مرتضی: ۲۱۶، ۲۶۲

حسین، بحثی در باره: ۲۸۶؛ نظر فارابی

درباره: ۲۸۶

حقان عباس محمود: ۲۲۱

حمای سوم، روایات درباره: ۲۷۰

علی بن ایطال، امام (ع): ۲۰۸، ۲۱۸،

۲۸۹، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۵، ۲۲۲، ۲۲۰

۲۹۳؛ - به عنوان سیاستمدار: ۲۳۰؛ -

پیشوای ساواستعلیه: ۲۰۸، ۲۱۰،

۲۴۱؛ بی دین و دانشگاه اسلام به دست: -

۲۵۲؛ دستور - درباره کیفیت دانش -

اندوختی: ۲۶۶؛ سخن این ابی الحدید

درباره لزوم تسویل فضایل: ۲۶۶؛

صورت عدالت انسانی: ۲۳۲؛ طر فخران

خلافت - در آغاز کار: ۲۲۶؛ کوشش -

برای احیای اسلام: ۲۱۱؛ کیفیت تقسیم

مال در زمان: ۲۳۵؛ منع - از گرفتن

اسیر: ۲۰۶؛ - وصی و خلیفه: ۲۱۷

علی بن الحسین (زین العابدین)، امام (ع):

۲۲۰، ۲۸۹، ۲۹۳؛ رفتار - با مخالفان

خویش: ۲۱۰؛ سخنرانی - در مسجد

غزالی (حجۃ الاسلام): ۲۲۷، ۲۸۱

ف

فلاری، ابونصر: ۲۳۱، ۲۷۹

فصله، فرق سبع ۱۴: ۲۵۶

فطحه (ع)، حضرت: ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۴۱

۲۸۳؛ قیام اصلاحی: ۲۶۹

فنیان و حیارین، مأخذ ددباره: ۲۹۹

فرض الاستطاعه: ۲۶۵

فرض الکفايه: ۲۶۵

فرض المئی: ۲۶۵، ۲۲۲

فریدو جی: ۲۱۱

قه، نقش فواهد: ۲۶۱، ۲۷۲

قبه شعی، رسالت: ۲۶۵

قلون، قان: ۲۲۹

ق

قرآن کریم: ۲۰۸؛ آیات الاحکام: ۲۶۰؛

اعجاز: ۲۵۶؛ بحثی ددباره تفسیرات:

۲۲۲ - ۲۲۳؛ بحثی ددباره فوائده

سور: ۲۵۹؛ بحثی ددباره قرائت:

۲۵۸، تاریخ عناوین سور معانی: ۲۵۸؛

توقیفی بودن اسماء سور: ۲۵۸؛ جبر

و اختیار دد: ۲۲۶؛ ذوالقرنین دد:

۲۲۵؛ رستاخیز دد: ۲۰۸؛ نظر - دد

بارة جهان: ۲۲۳؛ نظر ویل دورانت

ددباره: ۲۵۶

قزوینی، شیخ مجتبی: ۲۸۰، ۲۸۲

قزوینی (علامه): ۲۸۲

قصاص: ۲۷۲؛ مساوی بودن یوده و آزاد دد

۲۷۲

قصی: ۲۰۲

قضاه: ۲۰۲

لندوزی حنفی: ۲۷۱

لیاس نزد اهل سنت: ۲۶۳

لیاست، حطلم: ۲۰۸

ک

کربلا: ۲۲۰

کربن، هانری: ۲۸۳

کعبه الحمری - الحمری، کعب

کعبه فضیلت: ۲۹۹

کعب بن عبده نهلی: ۲۲۵

کعبه، بحثی ددباره: ۲۰۵، ۲۰۶

کعبل بن زیاد نخی: ۲۲۵

ل

لاضر، قانون: ۲۰۸

لائس باب، اعمال خرفه های وی دد تاریخ اسلام:

۲۱۹

لاصبی، تألیفات: ۲۹۹

م

ماکدونالد، اشناء: ۲۹۲

مالک نشر نخی: ۲۲۵

مالک بن انس: ۲۵۲، ۲۸۸

مأمون عباسی: ۲۹۱

متعه، بحثی ددباره: ۲۵۲؛ نظر فلاسفه غرب

ددباره: ۲۵۳

متوکل عباسی: ۲۷۱

مجتهدان مسلمان سختی ددباره: ۲۶۰

مجریطی، محمد بن مسلمة: ۲۷۹

محبوب، محمد جعفر: ۲۹۹

محمد بن علی الباقر، اسام بنجم (ع): ۲۸۲،

۲۸۸، ۲۹۳

محمد، پیامبر اکرم (ص): ۲۰۳، ۲۰۸،

۲۱۲، ۲۲۲، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۸۳، ۲۹۶؛

سیاست صحیح - به نظر دوسو: ۲۱۳؛

علت خصومات اصراب بها: ۲۰۵،

نیز - پیامبر

مختار حق، بحثی ددباره: ۲۲۰، ۲۲۱

مدائتی (ابو الحسن)، نقش وی دد جمل حدیث:

۲۵۰

مدینه: ۴۸۹، ۴۰۹

مدینه فاضله غدیر: ۴۶۹، نیز - غدیر، واقعه .

موسی بن جعفر، امام هفتم (ع): ۴۸۹، ۴۲۲

۴۹۰، ۴۹۳: ترس دربار عباسی از:-

۴۸۹: جود - ۴۹۰: دستگیر کردن -

۴۹۰: - در زندانهای افسران: ۴۹۰

شمار اجناسی - ۴۹۰: ح: عبادت -

۴۹۰: قلعه عباسی - ۴۸۹، ۴۹۱

مهدی، امام دوازدهم (ع): ۴۸۳، ۴۱۰

۴۹۰: القاب - ۴۹۸: اشاره به ماعذ

اهل سنت درباره: ۴۴۵: اعتقاد اهل

سنت به - ۴۹۶: بحثی در اعتقاد به -

۴۴۵

مهدی عباسی: ۴۸۹

میرحامد حسین (مؤلف و حقیقت‌انگیز):

۴۳۲

میرداماد حسینی (فیلسوف) معروف: ۴۷۹

ن

نراقی، ملااحمد: ۴۵۷

نزار: ۴۵۲

نفس زکیم (محمد بن عبدالقادر بن الحسن المجتبی):

۴۸۷

نصر، تعیین خلافت به: ۴۸۶، ۴۱۷ - غدیر:

۴۱۷، ۴۱۸: نظر ابن‌سینا درباره: -

۴۱۷

نظام‌الملک، خواجه: ۴۱۹

نلدکه: ۴۵۹

نوافلاطونیان: ۴۸۱

نووی دمشقی، یحیی: ۴۷۰

نیکلسن: ۴۲۹

و

وحی: ۴۴۴

ولاء (حق): ۴۷۴

ولید بن عبدالملک: ۴۷۱

ه

هارون عباسی: ۴۴۲! و نثار - با امام موسی بن

مرتضی علم‌الهدی (سید): ۴۲۶

مروان حکم: ۴۷۱

مروزی، ابرالباس: ۴۲۲

مشرقی، علم برداشت و فهم صحیح - در

بارة اسلام: ۴۱۹: نفس اظهارات -

۴۶۰

مسعودی (مروخ معروف): ۴۷۹

مسلم بن قیل: ۴۳۹

مسلمین، اشاراتی به وحدت: ۵۰۱: شکل

اجتماعی در زمان خلفا: ۴۲۲

مسیحیت در تثلیث: ۴۰۳: اصوات اعیان: ۴۵۳

مصارف، اهمیت: ۴۱۶

مصر: ۴۵۲

مطهری، مرتضی: ۴۱۴

مظفر، محمدرضا: ۴۹۷

معاوی بن ابی سفیان: ۴۵۷، ۴۳۵: تعجب

شدید - از شیهه: ۴۳۸، ۴۳۹: جاسوس

انگیزی - درباره امام حسن: ۴۳۶

کوشش برای دعایی اسلام از حکومت

- ۴۳۶: - و نفس پیمان: ۴۱۲

ممنوعه، بحثی درباره: ۴۸۹

ممنوعه: ۴۰۲

مفید (شیخ)، تألیفات: ۴۹۴

مقتل ابن اسود کندی: ۴۱۲، کنگ خوردن -

در سقیفه: ۴۲۱

مکاتبه (اصطلاح ظنی): ۴۰۹

مکتب تشکیک: ۴۷۹

مکه: ۴۰۴، ۴۹۶

موالی، اخذ - بر خلاف سفارشهای پیامبر:

۴۲۳ ح

موسی، پیامبر (ع): ۴۹۵

جفر: ۲۲۲

هشام بن عبدالملك اموی: ۲۸۲

هیرشقلد: ۲۵۹

ی

یزید بن ابیس ارجسی: ۲۲۵

یزید بن معاویه: ۲۸۲؛ ترس - ازسخرانی

امام چهارم: ۲۸۲

یوما لجر: ۲۲۲



التشريع
للطباعة والنشر